



ثمن العـدد

البحرين دينار ، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٥ ريالا، تونس دينار ونصف، الجزائر ٢٠ دينارا، المغرب ٢٠ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ٥٠ ليرة، لبنان ٢٠٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الاشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني أو ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية – كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء اعتماد اشتراكي في المجلة ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفـــراد

البـــحـــريـــن:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الـدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد العـــربـيـــة:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الاشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب – جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي إلى حساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

اسم المشترك وعنوانه

الاسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....







الهيئة الاستشارية

وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية، قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عشر (١٠) مستلات من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

١- يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، أو المقال، اسم الناشر، أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الاستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين.
ص. ب: ٣٢٠٣٨ مملكة البحرين.
هاتف: رئيس التحرير ١٧ ٤٣٨٤٢٩ ـ ١٧ ٤٣٨٤٢٣ - فاكس: ١٧ ٤٤٩٦٢٠
البريد الالكتروني: e-mail: hssj@admin.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع
ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - مملكة البحرين
هاتف: ١٧ ٧٢٥١١١ - فاكس: ١٧ ٧٢٣٧٦٣





قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات، والأدب والنقد المقارن، والدراسات الفكرية والفلسفية، والاجتماع، والتاريخ، والجغرافيا والتربية وعلم النفس، والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا، والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول الموتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها وإجازتها) في حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بإرسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- ترسل البحوث مطبوعة على IBM text only مصححة بصورتها النهائية على Disk خاص يتضمن البحث، والخلاصة باللغتين العربية والإنجليزية. ويمكن إرسالها بصورة attache file على البريد الإلكتروني للمجلة.

٦- توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير

مجلة العلوم الإنسانية - جامعة البحرين
ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ١٧٤٤٩٦٢٠
هاتف: ١٧٤٣٨٤٢٩ - ١٧٤٣٨٤٢٣

ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث على ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

٢- تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى،

مجلة العلوم الإنسانية

مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

العدد 10 - صيف 2005

قراءات ومراجعات



المحتـويـات

الأبحـــاث

المحـــور:

دراسات في علم النفس

مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

الأبحـــاث

- مدينة السبيطة ونقوش كنيستها الشمالية في العصرين البيزنطي والإسلامي صحراء النقب- فلسطين (دراسة تاريخية)

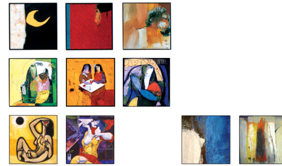
د. هاشم إسماعيل الجاسم

- الكتابات العربية القديمة والإسلامية على رجوم بادية الشهباء الشمالية الشرقية في جنوبي الأردن

د. جمعة محمود كريم
د. سلطان عبد الله المعاني

- ملاحظات حول تخطيط الصور في اربع كنائس بيزنطية مختارة من الاردن

د. تيسير عطيات



الأبحـــاث



لوحة الغلاف:

«CITY»

للفنانة:

بلقيس فخرو

فنانة تشكيلية بحرينية، حاصلة على بكالوريوس في الفنون الجميلة من جامعة سان فرانسسكو، شاركت في العديد من المعارض المحلية والعربية والدولية، حائزة على جائزة الدانة لعامي ١٩٩٩م و٢٠٠٢م.

Historical Study about Subeita and the Inscription in Northern Church in Palestine - Negev Desert in Byzantine and Islamic periods

Dr. Hashem Al- Jassem

Abstract

The purpose for this study, historical study about Subeita and the inscription in northern church in Palestine - Negev Desert in Byzantine and Islamic periods.

Subeita had a Nabataean origin, but achieved its greatest development in the Byzantine period between the 5th and the 7th centuries. It was abandoned; it seems in about the 9th century. After the Arab Conquered Palestine in 638 AD, the Arab conquerors built a mosque near the south church, the oldest inscription dates back to 583 AD and the latest in 679 AD.

مدينة السبيطة ونقوش كنيستها الشمالية في العصرين البيزنطي والإسلامي صحراء النقب ـ فلسطين (دراسة تاريخية)

د. هاشم إسماعيل الجاسم *

الملخص

استهدف هذا البحث مدينة السبيطة، ونقوش كنيستها الشمالية في العصرين البيزنطي والإسلامي – صحراء النقب- فلسطين (دراسة تاريخية).

كانت السبيطة إحدى أماكن الاستيطان الكبيرة في صحراء النقب خلال عصور الأنباط، وقد تطورت هذه المدينة في العصر البيزنطي بين القرنين الخامس والسابع، ويبدو أن سكانها رحلوا عنها في القرن التاسع. بعد الفتح العربي لفلسطين عام ٦٣٨م، بنى العرب في مدينة السبيطة جامعاً صغيراً ملاصقاً للكنيسة الجنوبية. وقد وجد في الكنيسة الشمالية نقوشٌ، وأقدم نقش مؤرخ في ٥٠٢م، وآخر نقش مؤرخ عام ٦٧٩م.

---

* *أستاذ مشارك، كلية الآداب، جامعة القدس، فلسطين.*

«في صباح ١٧ شباط عام ١٨٧٠م تركنا الجمال تتبعنا، وأبطأنا المسير، وسرنا فوق التلال نحو رأس وادي سيدارية، ونزلنا نحو وادي الأبيادة، واتجهنا إلى السبيطة (Subeita)، وفي طريقنا مررنا ببعض كروم العنب والحدائق وشاهدنا آثار بيت أو بيتين، ومحتمل أن أحدهما معصرة نبيذ، والآخر مخزن، وبعد ساعة وصلنا إلى آثار المدينة وبدأنا التهيؤ لنأخذ الصور، وأخذنا نعمل في رسم مخطط المدينة، وكان الشيخ المرافق لنا – كبير المرافقين – في حالة انزعاج لوصولنا هنا قبل أن يصل إليها أي عربي قبلنا؛ ليعمل الشيء نفسه[١٠].

في عام ١٩٠١م، قام بزيارتها موسيل (Mosil)، وعمل مخططاً للمدينة، ولم يضع شارع المدينة الرئيس على المخطط[١١]. وفي عام ١٩١٤م، قام العالمان ولي (C. L. woolley) ولورانس (Laurence) بإجراء مخططات لكنائسها وبعض بيوتها[١٢]، وفي عام ١٩١٦م أرسلت بعثة من قبل الجيش الألماني والعثماني إلى مدينة السبيطة تحت إدارة باخمان (W. Bachmann) وواتزنجر (C. W. Watzinger)[١٣]، وويجند (T. Wiegan) وأخذت بعض الصور[١٤]. ومن عام ١٩٣٤-١٩٣٨م أجريت حفريات كبيرة في السبيطة تحت إشراف العالم كولت (H. D. colt)، ولكن نتائج الحفريات لم تنشر، وقد ضاع منها الكثير بسبب حريق جرى في مركز الآثار البريطاني في القدس وبقيت بعض التقارير في المركز البريطاني المذكور[١٥]، ومن عام ١٩٥٨-١٩٦٠م أجرى آفي يونا (Avi Yonah) بعض الحفريات عن الأبنية والشوارع في السبيطة[١٦].

بنى الأنباط مدينة السبيطة، وهم سكان مدن جنوب فلسطين في صحراء النقب، ويرى آفي يونا أن شعب الأنباط السامي بقي هو الأكثرية في مدن صحراء النقب حتى الفتح الإسلامي لفلسطين، ويتابع بأن لا علاقة لشعب الأنباط بالعرب المسلمين الفاتحين[١٧]. وهذا الرأي لا يطابق الحقيقة، فقد أطلق المؤرخان سترابو ويوسيفيوس على الأنباط اسم العرب، إن حضارة الأنباط حضارة مركبة، فهي عربية في لغتها، آرامية في كتابتها، ساميّة في ديانتها، ويونانية رومانية في فنها وهندستها المعمارية،

المقدمة:

التسمية، ومصادر ورودها.

تقع مدينة السبيطة (Subeita) في وسط صحراء النقب، وتبعد ٤٠ كم جنوب غرب بئر السبع[١]، ويذكر المقريزي أن السبيطة مدينة في فلسطين، ومنها أيضاً الخالصة - الخلصة - (Elusa)[٢].

وقد حافظت السبيطة على اسمها العربي القديم، وهذا معروف من أوراق البردي في مدينة نيسانا - نصتان - (Nissana)[٣].

ومن المحتمل أن أصل اسمها النبطي هو شوبيتو (Shubito)[٤]. وفي أواخر القرن التاسع أعطى الرحالة الأوروبي بالمر (E. H. Palmer) هذه المدينة اسماً من التوراة شيفتا (Shivta)[٥]، وقد اقتبس منه بعض المؤرخين المحدثين هذه التسمية[٦].

وفي رواية نيلوس (St. Nilus) حوالي عام ٤١٠ هاجم البدو دير الرهبان في صحراء سيناء، وقتلوا عدداً منهم، وأخذوا واحداً من الرهبان أسيراً، واسمه ثيودولوس (Theodulus) وذهب والده الراهب نيلوس للبحث عنه، وتم إنقاذ ثيودولوس بواسطة مطران ألوسا، وقد قص ثيودولوس لوالده عن مدة احتجازه، وقال: إنَّ البدو أرادوا بيعه في سوكا (Suka)[٧]، وقد قرأها الأب آبل (Abel) سبيطة[٨].

كانت السبيطة إحدى أماكن الاستيطان الكبيرة في صحراء النقب خلال عصور الأنباط، والرومان، والبيزنطيين، والعرب، والمسلمين، وكان ذكرها يأتي دائماً مع أخواتها الخمسة من مدن المنطقة وهي إلوسا (Elusa)، ومابسيس (Mapsis)، وعبادة (Eboda)، ونيسانا (Nissana)، والرحيبة (Rheiba) وذلك لوجود شبه كبير بين هذه المدن الست؛ حيث تقع على مفترقات الطرق إلى صحراء النقب، كما أنها بنيت حول محيط من الأراضي الزراعية التي ترويها تجمعات مياه الأمطار، فضلاً عن تشابهها في طريقة البناء[٩]. وأول باحث زارها هو بالمر (E. H. Palmer)، وكتب عنها ما يلي:

يتواجد به نشاط المدينة، ويوجد في المنطقة الشمالية بيتان، ويعتقد أنهما كانا حانوتين، وهناك مراكز أخرى لها صفة المخازن(٢٤). وبصورة عامة، فقد احتوت كل دار على ٣ غرف كبيرة، وغرفة صغيرة، وكل بناء محاط بفناء، وسط كل من الاثنين خزان للمياه، وغطت المدينة مساحة ١١٥ دونم من الأرض، وعدد الغرف الموجودة في السبيطة غير معروف، أما عدد السكان فهناك احتمال أنهم حوالي ١٢٠٠ نسمة أو أكثر من ذلك(٢٥).

بعد الفتح الإسلامي أصبحت السبيطة تابعة إدارياً إلى جند فلسطين، وعاش في المدينة العرب المسلمون مع السكان الأصليين المسيحيين، والدليل على ذلك هو وجود مسجد صغير ملاصق للكنيسة الجنوبية، وله منفذ إلى غرفة التعميد في الكنيسة. ولم يُحدث بناء المسجد أي ضرر لبناء الكنيسة، ولم يُعْطَ لهذا المسجد الأهمية لدراسته من الناحية الأثرية، فقد وجدت نقوش عربية بالخط الكوفي لم تقرأ حتى الآن، وقد نسب هذا المسجد إلى شخص اسمه حسن(٢٦). وقد بقيت هذه المدينة حتى هجرها سكانها في أواخر الدولة الأموية، وذلك حسب ما ورد في الكتابات على ورق البردي كنهاية لهذه الكتابات في مدينة نيسانا(٢٧). ولا يعرف سبب ترك السكان لمدينة السبيطة، وحسب رأيي أعتقد أنه سبب اقتصادي، وذلك بعد انهيار طرق التجارة التي كان يعيش عليها سكان صحراء النقب، وآخر سياسي بعد أن انتقلت العاصمة إلى بغداد فأصبحت مدن صحراء النقب بعيدة عن المركز السياسي للعاصمة، ولهذا هجرها سكانها.

النقوش في الكنيسة الشمالية

لقد وجدت أغلب هذه النقوش في مدينة السبيطة في مدفن كنيستها الشمالية، وجميعها كتب باللغة اليونانية، وأن بعضها كتب بعد الفتح الإسلامي لصحراء النقب(٢٨).

ولكنها مع ذلك عربية في جوهرها، فالأنباط عند مؤرخي اليونان والرومان عرب، حيث إن أغلب الأسماء التي كانت شائعة عندهم تشبه الأسماء التي كانت شائعة لدى عرب الجنوب وعرب الشمال في شبه الجزيرة، ومن هذه الأسماء حارثة ومالك وجذيمة وكليب وجميلة[١٨]. وفي القرن الثالث ق.م، تركوا حياة الرعي، واتبعوا حياة الاستقرار واهتموا بالزراعة والتجارة، وفي أواخر القرن الثاني ق.م تحولوا إلى مجتمع منظم[١٩]. وقد بنيت مدينة السبيطة على الطريق الذي يربط عبادة، ونيسانا في عهد الملك الحارث الرابع (٩ ق.م - ٤٠م، ومحتمل قبل ذلك في عهد عبادة الثالث (٣٠ ق.م - ٩ ق.م) أو في عهد رابيل الثاني (٧٠م - ١٠٦م) وهو آخر ملوك الأنباط وبدأ الأنباط عملهم الحضاري، وخاصة في استخراج المياه، فلم يكتفِ مهندسو مياه الأنباط بمياه ينابيعهم، وأصبحوا بارعين في استخراج المياه الباطنية، وهذا ما عملوه في مدينة السبيطة في إنشاء خزانات للمياه، وكذلك حدائق صغيرة في البيوت ومزارع الكروم في ضواحي مدينة السبيطة[١٩]. كانت السبيطة تابعة إدارياً لإقليم فلسطين منذ عهد ديوقليسيان (Diocletion)، وفي عام ٤٠٠م أصبحت السبيطة جزءاً من منطقة فلسطين الثالثة[٢٠].

وقد أصبح مجتمع السبيطة يدين بالمسيحية في العصر البيزنطي؛ حيث كان يوجد فيها ٣ كنائس[٢١]، ومركز وطريق للحج إلى القدس[٢٢]. استخدم الأنباط اللغة اليونانية للصلاة في الكنيسة والتجارة الخارجية[٢٣]. ولا يوجد في مدينة السبيطة أي نبع دائم للمياه، وكان اعتمادها على تجميع مياه الأمطار التي تسقط في أيام السنة، وكانت تقع أماكن مدينة السبيطة في منطقتين، شمالية وجنوبية، فالدور في قسمها الجنوبي تبدو أنها أقدم من القسم الآخر، وتحتوي على الكنيسة الجنوبية التي تقع في الوسط من هذا القسم، وكل الشوارع في منطقتها كانت تقود إلى الكنيسة، ويظهر أن البنائين الذين بنوا القسم الجنوبي من المدينة ليسوا هم الذين بنوا قسمها الشمالي، وتشكل المنطقة الجنوبية ثلثي مساحة المدينة. أما القسم الشمالي من المدينة فيحتوي على بقايا الكنيسة الشمالية، ومركز هذا القسم هو المكان الذي كان

الترجمة: «هنا دفن ليونتوس بن ثيموس قارئ الكتاب المقدس. في بداية شهر خانثيكوس (Xanthicius) في سنة ٤٩٠م».

إن اسم ثيموس مشهور في صحراء النقب، وهو اسم نبطي[٣٠]، وقد ورد اسم ثيموس في ورق البردي في نيسانا في بداية القرن السابع[٣١]. وكتب التاريخ حسب التقويم الذي كان يستخدم في صحراء النقب، ويمكن قراءته على أنه في ٢٢ آذار ٥٩٥م.

النقش الثالث: رقم ٤٩.

Narthex 7, DAM 36.1268, neg. no. 741

وجد منقوشاً في مدخل بهو الكنيسة، وكتب باللغة اليونانية، وبدأ برسم الصليب.

+ Κα[τετ]έθ[η ὁ τρισ-]
μακάριος Ζα-
χαρίου Ο--ΔΙΑ
4. μη(νὶ) Γορπιέ-
ου η΄ ἰνδ(ικτιῶνος) ιε΄ ἔτους
+ ΦΛς +

الترجمة: «هنا يرقد الكاهن المقدس زكريا بن (/) في ٨ من شهر كوربياوس (Gorpiaeus)».

إن اسم زكريا كان شائعاً في صحراء النقب في تلك المدة، وقد ظهر هذا الاسم على ورق البردي في نيسانا[٣٢]. أما عن الشهر، فقد كتب الشهر المستخدم في صحراء النقب في تلك المدة ونستطيع قراءته على أنه في ٢٦ آب ٦٤١م. إن هذا النقش كتب بعد الفتح الإسلامي لفلسطين، وهذا ما يدلنا على التسامح الإسلامي لجميع المناطق التي أصبحت تحت مظلة الدولة الإسلامية الجديدة.

النقش الأول: رقم ٤٧.

Narthex 10, DAM 36.1270, neg. no 19.731

وجد هذا النقش في الممر المؤدي إلى صحن الكنيسة، وكان منقوشاً على الأعمدة لمدخل الكنيسة، وبدأ وانتهى النقش برسم الصليب.

+ Ἐνθάδε κατετέθη ὁ
μακάριος Ῥωμανὸς
Ἰωάννου μηνὶ Αὐδ(υναίου)
4. κδʹ ἰνδ(ικτιῶνος) ιεʹ ἔτους ΥΡΑ +

الترجمة: «هنا كان يدفن رومانوس بن حنا في ٢٤ من شهر أوديانوس (Audynaius)».

إن اسم رومانوس وجد في مصر[٢٩]، ومن المحتمل أن هذا الشخص كان مهماً في مدينة السبيطة، وقد استخدموا التاريخ الذي كان يُعمل به في صحراء النقب. ويمكن قراءته في ٩ كانون الثاني ٥٧٩م.

النقش الثاني: رقم ٤٨.

Narthex H28, DAM 36.1277, neg. no 9.786.

وجد هذا النقش في المكان المؤدي إلى صحن الكنيسة، وقد كتب باللغة اليونانية، وقد بدأ برسم الصليب.

+ Ἐνθάδε κατετή-
θη ὁ μακ(άριος) Λεόντιο(ς)
Θέμου ἀναγν(ώστης)
4. μηνὶ Ξανθικοῦ
αʹ ἰνδ(ικτιῶνος) ιγʹ τοῦ ἔτ(ους)
ΥΡ

الترجمة: «ارقد يا ستيفن (بن) حنا الفيغار (Vicarius) في ٥ من شهر أبيليوس (Apellaius) سنة ٥٤١م»

كتب هذا النقش بعد الفتح الإسلامي، ويكون الشهر هو ٢١ تشرين الأول سنة ٦٤٦م.

النقش السادس: رقم ٥٢.

Atrium 1!DAM 32.1266,neg.no.19.749

وجد هذا النقش في القاعة المركزية، وقد كتب باللغة اليونانية، وقد أصابه التلف في بداية كتابة النقش (٤٠).

----------------OEN μα-
----------------μνήμη
--------------τοῦ ἀβ(β)ᾶ
4. Θέμου μενὸς Δί-
ου ιθʹ ἰνδικτιόνος
δευτέρας τοῦ ἔ-
τους ΦΛΗ
8. κ(αὶ) Ἰωάνν(η)ς μηνὶ Ξ-
ανθικ(οῦ) ιʹ

الترجمة: «....(بن) أبوت ثيموس في ١٩ من شهر ديوس (Dius) سنة ٥٣٨ وحَنّا في ١٠ من شهر خانثيكوس (Xanthicius)».

يكون ١٩ شهر ديوس (Dius) في ٥ تشرين الأول ٦٤٣م. في ١ شهر خانثيكوس 535 (Xanthicius) في ١ نيسان ٦٤٤م.

النقش الرابع: رقم ٥٠.

Narthex 23, DAM 36.1272.neg.no 19.744

وجد هذا النقش في الممر المؤدي إلى بهو الكنيسة، وقد كتب باللغة اليونانية، بدأ وانتهى برسم الصليب على النقش.

+ Ἀνεπάε ἡ τρισ-
μαχ(αρία) Σαβῖνα Γε-
ωργίου τοῦ Σελα-
4. μάνου μν(νὶ) Ξαν-
θικ(οῦ) α´ ἰνδ(ικτιῶνος) δ´
ἔτους ΦΜΑ +

الترجمة: «ارقدي يا سابينا (بنت) جورج (بن) سلمان في بداية شهر خانثيكوس (Xanthicius) سنة ٥٤١م».

إن اسم جورج ذكر في الهبات في نيسانا[٣٣]، ولكن هنا يذكر بأنه من سكان السبيطة.

النقش الخامس: رقم ٥١.

لم يسجل هذا النقش في (DAM)، ولم تكن هنالك صورة، ووجد في المكان المؤدي إلى بهو الكنيسة، كتب هذا النقش باللغة اليونانية، بدأ وانتهى برسم الصليب.

+ Ἀνεπάε ὡ τρι-
σμαχ(άριος) Στέφ-
ανος Ἰωάνν-
ου τοῦ βικαρίου
τῇ μηνὸς Ἀπελ(λαίου)
πέμ(π)τι ἰνδ(ικτιῶνος) ε´ ἔτου-
ς ΦΜΑ +

الترجمة: «هنا كان يرقد سيرجوس المبارك (بن) بنجامين في ٢٣ من شهر كوربيوس 503 (Gorpiaeus)». يكون ٢٣ كوربيوس سنة ٥٠٣ هو ١٠ أيلول ٦٠٨م.

إن اسم بنجامين لم يكن مشهوراً في صحراء النقب[٣٤]، وكلمة فارانتس (Pharante) وهو مكان في سيناء كان مركزاً للمسيحية و الديرية[٣٥].

النقش التاسع: رقم ٥٥.

Atrium tomb, 4

وجد في القاعة المركزية، كتب هذا النقش باللغة اليونانية، وبدأ وانتهى برسم الصليب، ولم يسجل في (DAM).

+ Κατετέθη ὁ μα-
κάριος Κασισέος
[Ἀβ]δάλγου μηνὶ
4. Πανέμου ιδ' ἰνδ(ικτιῶνος)
ς' ἔτους ΥΠΓ †

الترجمة: «هنا كان يرقد كاسيوس (بن) أبدالغوس (Abdalgus) في ١٤ من شهر بانيموس (Panemus) في سنة ٤٨٣».

يكون الشهر في ٣ حزيران سنة ٥٨٨م. إن اسم كاسيوس وأبدالغوس هما اسمان ساميان ونبطيان[٣٦].

النقش العاشر: رقم ٥٦.

Atrium tomb, 16

لم يسجل في (DAM)، كان في بهو الكنيسة، وفقد منه اسم السنة، فقط وجد الشهر بانيموس (١٤)، ولم تظهر السنة.

النقش السابع: رقم ٥٣.

Atrium 7! DAM 36.1267,neg.no.19.77

بدأ النقش برسم الصليب.

\+ Κατητήθη ὁ μακά-
ριος Κασισέος Στεφ(άνου)
ἐν μηνὶ Πανήμου
4. δεκάτη ἰνδ(ικτιῶνος) ιε' τοῦ
ἔτους ΥΟΖ βιώμην-
ως κζ' μικροῦ πρὸς
8. Χ(ριστ)ὲ ὁ Θ(εὸ)ς ἀνάπαυσον
αὐτόν.

الترجمة: «هنا دفن كاسيسيوس (بن) ستيفن، في ١٠ من شهر بانيموس (Panemus) سنة ٤٧٧ بعد أن عاش ٢٧ (سنة) أنعم عليه سيدنا المسيح الراحة».

هنا يوجد رقم ٢٧ دون ذكر السنة أو الشهر، ولكن محتمل أنها سنة.

النقش الثامن: رقم ٥٤.

Atrium 3!DAM 36.1267,neg.no.19.777

وجد في القاعة المركزية، وكتب باللغة اليونانية، وبدأ النقش برسم الصليب (٤٢).

\+ 'Ενθάδε κατητέθε
ὁ μακάρ(ιος) Σέργιος Βενϊα-
μίν Φαρανίτης μην(ὶ)
Γωρπιέου κγ' ἰνδ(ικτιῶνος) αι'
ἔτους ΦΓ +

النقش الثاني عشر: رقم ٥٨.

Baptistery 12

لم يسجل في (DAM)، ووجد هذا النقش مكتوباً في بيت المعمودية، بدأ وانتهى برسم الصليب.

\+ 'Ενθάδε κατετέθη ὁ
μακάριος 'Ρωμανὸς
'Ιωάννου μηνὶ Αὐδ(υναίου)
4. κδ' ἰνδ(ικτιῶνος) ιε' ἔτους ΥΡΑ +

الترجمة: «هنا كان يرقد بيثوس (بن) ستيفن، الكاهن في ٣ من شهر أرتيميسيوس في سنة ٥١٣ عليه روح المسيح».

٣ أرتيميسيوس يكون ٢٣ نيسان ٦١٨ ميلادي. إن اسم بيثوس ستيافنوس كان شائعاً في السبيطة[٣٧]..

النقش الثالث عشر: رقم ٥٩.

Baptistery 14

لم يسجل في (DAM)، ووجد الصليب تحت النقش، وكان من الرخام الجميل، ولكنه كسر إلى قسمين.

'Ανεπάαυ ὦ ἐν ἁγ(ί)οις
ἀναπαυούμενος Στέφ(ανος)
Βοήθου πρεσβ(ύτερος) μενὸς
4. 'Ωγδ(ο)νέου α' ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ' ἔτους
ΦΛΔ +

-----------------E----
Ο Πανέμου ιδ' ἰ[νδ]ικτιῶνος
γ' ἔτους -------------------

الترجمة: «بانيموس ١٤».

النقش الحادي عشر: رقم ٥٧.

Baptistery 12

لم يسجل في (DAM)، ووجد هذا النقش في بيت المعمودية، بدأ وانتهى برسم الصليب.

\+ 'Αναπαύ(ει) ἐν ἁγίο(ις)
ὁ μακάριος Σαλ-
αμάνος Θέμου
4. πρεσβ(ύτερος) Α Ωγδ- (sic!)
ονίου κε' ἰνδ(ικτιῶνος)
ζ' ἔτους
ΦΟΓ

الترجمة: «هنا كان يدفن أبراميوس بن حنا الفيغار (Vicarius) وقد عاش في حياته ٢٥ وترك الحياة فجأةً في لحظة لا توصف في ٩ من شهر ديستروس (Dystrus) سنة ٥٠٦».

يكون ٩ ديستروس سنة ٥٠٦ هو ٢٣ شباط في سنة ٦١٢ ميلادي.

+ Ἐνθάδε κατετέθη Βό-
ηθος Στεφάνου πρεσβ(ύτερος)
ἐν μη(νὶ) Ἀρτεμεσίου γ´ ἰνδ(ικτιῶνος) ς
4. ἔτους ΦΙΓ Χ(ριστ)ὲ ἀνάπαυσ(ον).

الترجمة: «هنا يرقد ستيفن المبارك (بن) جورج المقدس وأخو أبراميوس في ٢٢ من شهر ديوس (Dius)».

إن اسم ستيفن هو عام، ولا يوجد إلا في السبيطة(٣٨).

النقش السادس عشر: رقم ٦٢.

Baptistery 24, DAM 36.12750 neg. no19.759.

وجد في المعمودية

+ Ἐτέλεσεν
τὸν δρόμον
καὶ ἐνθάδε
4. κατετήθη ὁ
τρισμακάρ(ιος)
Ἰωάννης
Στεφάνου πρ(εσβύτερος)
8. μ(ηνὶ) Ἀπελ(λ)αίου κ´
ἰνδ(ικτιῶνος) γ´. ἔτου
ΦΘ δουλεύσ(ας)
τῇ ἐκ(κ)λησ(ίᾳ) ἐν Χ(ριστ)ῷ.

الترجمة: «أتم السباق وهنا دفن المقدس (ابن) ستيفن القس في ٢٠ من شهر أبيليوس (Apellaius) سنة ٥٠٩. خدم الكنيسة باسم المسيح». ٢٠ أبيليوس سنة ٥٠٩ هو كانون الأول ٦١٤ ميلادي.

الترجمة: «استرح بين القديسين ستيفن (بن) فوثوس القس في أول شهر أودينوس (Audynaius) سنة ٤٥٣».

يكون الشهر ١ أودينوس هو كانون الأول ١٧ سنة ٦٣٩م.

النقش الرابع عشر: رقم ٦٠.

Baptistery 13, DAM 36.1271 neg. no 19.759.

وجد هذا النقش في المعمودية.

\+ Κατετέθη ἐν Χριστῷ
ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμε-
νος ὁ τρισμακάριος
4. Ἀρσένιος Ἀβρααμίου
μοναχὸς καὶ πρεσβ(ύτερος)
ἐν μη(νὶ) Αὐγδωναίω ιθ'
ἰνδ(ικτιῶνος) γ' ἔτους ΦΚΔ
8. ὁ Κύριος τῆς δόξης
αὐτὸν ἀναπαύσ(ε)ι. Ἀμήν.

الترجمة: «يرقد عند المسيح ويستريح بين القديسين إلى حد بعيد أرسينيوس (ابن) أبراميوس الراهب والقس في ١٩ من شهر أودينيوس (Audynaius) سنة ٥٢٤ الله المجيد سيمنحه الراحة، آمين».

النقش الخامس عشر: رقم ٦١.

Baptistery 13! DAM 36.1271 neg. no19.759.

وجد هذا النقش في المعمودية وكتب باللغة اليونانية، وبدأ النقش وانتهى برسم الصليب.

النقش التاسع عشر: رقم ٦٥

Baptistery 34, DAM 36.1277 neg. no19.745.

وجد هذا النقش في المعمودية.

+ Ἀναπαύ(ει) ἐν ἁγίο(ις)
ὁ μακάριος Σαλ-
αμάνος Θέμου
4. πρεσβ(ύτερος) Α Ωγδ- (sic!)
ονίου κε' ἰνδ(ικτιῶνος)
ζ' ἔτους
ΦΟΓ

الترجمة: «استرح وسط القديسين سلامان (بن) ثيموس القس في ٢٥ من شهر أودينويوس (Audynaius) سنة ٥٧٣».

٢٥ شهر أودينويوس يكون ١٠ كانون الثاني سنة ٦٧٩م. إن اسم سلامان ثيموس ورد في النقش ٤٨ في نقوش نيسانا.

النقش العشرون: رقم ٦٦.

وجد هذا النقش على قطعة من الموزاييك، وهما خطّان ولم يسجل في (DAM).

1. Επὶ τοῦ ἁγιω[τάτου ἐ]πισκόπου Θῶμα ἐγέν[ετ]ο τοῦ[το] τὸ ἔργον ἐπιμελείᾳ
2. Ἰωάνν(ου)ᶊ πρεσ[βυτέρου] τοῦ λαμπρ(οτάτου) Ἰωάννου βικαρ(ίου) μ(ηνὶ) Δ(α)εσίου ἰνδ(ικτιῶνος) ι'

الترجمة: «هذا العمل جرى تحت إشراف الأسقف المبارك توماس وحنا القس والفيغار في شهر داسيوس».

النقش السابع عشر: رقم ٦٣.

Baptistery 31, DAM 36.1276 neg.no19.755.

وجد هذا النقش في المعمودية.

+ Ἀνηπάη ὡ ἐν ἁγίοις ἀ-
ναπαώμενος Στέ-
φανος Ἀβρααμίου
4. μηνὸς Δίου κε΄ ἠν-
δικτιῶνος β΄ ἔτου(ς)
ΦΛΗ

الترجمة: «استرح وسط القديسين ستيفن (ابن) في ٢٥ من شهر ديوس (Dius) سنة ٥٣٨».

٢٥ ديوس سنة ٥٣٨ هو ١١ تشرين الأول سنة ٦٣٤م.

النقش الثامن عشر: رقم ٦٤.

Baptistery 33

لم يسجل في (DAM)، ولا توجد صورة له، وكان مكتوباً في الملف، ولم يتمكن أحد من قراءة الكتابة.

----------ΚΧ
τῆς ἀσφαλίας
ΟΥΣΣΑΡΑΚΙΝ
4. Ι ὁδεύοντας
Ω ἐνδοξ------

(14) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1405.
(15) H. D. Colt, Palestine exploration fund 67. Far 1914; pp. 9-11.
(16) انظر إلى أبحاث آفي يونا (Avi Yona).
- Avi Yona, M. newly discovered Christian Remains in the Negev, Christian News from Israel, Vol. 1-2-4. June 1959.
(17) فيليب حتي: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين. ترجمة جورج جبور، عبد الكريم رافق، ١٩٥٩، ج١، ص ٤٢٦، ٤٢٧.
(18) فيليب حتي، المرجع السابق، ص ٤٢٨.
(19) المرجع السابق، ص ٤٢٩.
(20) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1405.
(21) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1405.
(22) Jack D. Elliot. Jr.: The Elusa oi Koumene Colt Institute of Archeology, Mississippi, state University, occasional paper, 1982; pp. 143-144.
(23) Le Reve. Pere A. Malloni. The Baptistera, the Palestine oriental society, Vol. 10, 1930; pp. 227-229.
(24) فيليب حتي، المرجع السابق، ج١، ص ٤٢٨.
(25) Y. Kedar, Ancient Agriculture at Shivta in the Negev.IE J., Vol. I, Jerusalem; pp. 180-181.
(26) انظر إلى الملحق – صورة المسجد.
(27) Colt. H. D. Excavation at Nissana. Vol. I, London 1962.
(28) Colt. H. D. Excavation at Subieta, 1933/1934, p 35.
(29) A. Negev. The Greek inscriptions for the Negev. Jerusalem 1981. p 48.
- Preisigke, Namenbuch preisigke. Amsterdam 1967. col. 355.
(30) A. Negev. P 48.
(31) Kraemer, G. J. Excavation at Nessana, Vol. 3. No literary papyri, princton 1958. pp. 228.
(32) Kraemer, G. J. Vol. III. Pp. 134-135.
(33) Kraemer, G. J. pp. 134-135.
(34) A. Negev. Pp. 153-154.
(35) Preisigke , Namenbuch Col. 73.
(36) A. Negev. Pp. 153-154.
(37) A. Negev. P 154.
(38) Preisigke , Namenbuch Col. 77.

الخاتمة:

في هذا البحث اعتمدت على المصادر البيزنطية، وعلى قراءة النقوش اليونانية وترجمتها إلى اللغة العربية، وكذلك على المراجع الأوروبية. إن هذا البحث هو إطلالة تاريخية آثارية عن مدينة السبيطة، ونقوش كنيستها الشمالية في فلسطين، والتي تمتد تاريخياً إلى العصرين البيزنطي والإسلامي، تؤكد عراقة تاريخ فلسطين من جهة، وهويتها العربية من جهة أخرى.

الحواشي:

(1) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1404.

(2) المقريزي، الخطط، ج١، ص ١٨٨. ذكر مدينة مدين.
انظر مدينة إلوسا- الخالصة - على خارطة مأدبا المرفقة.

(3) Casper J. Kraemer, JR.: Excavation at Nessana. Vol. 1, non-literary papery colt archeological Institute, Princeton University press. 1958. Princeton, New Jersey; pp 75-79.

(4) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1404.

(5) E. H. Palmer, Palestine exploration fund, Quarterly statement for 1978, London, published at the society, S office pall Mall East, p. 32.

(6) Arthur Segal: Architectural Decoration in Byzantine Shivta Negev Desert, Israel, por international series 420, 1988.

(7) Belliarmino Bagetti of M.: Ancient Christian villages of Judea and the Negev. English translation. Paul R. otondi of M. Franciscan printing, Jerusalem 2002; pp. 207-208.

(8) F. M. Apel, Not sur Subaita, le Journal of the Palestine oriental society, Vol. XV, 1935; pp. 9.

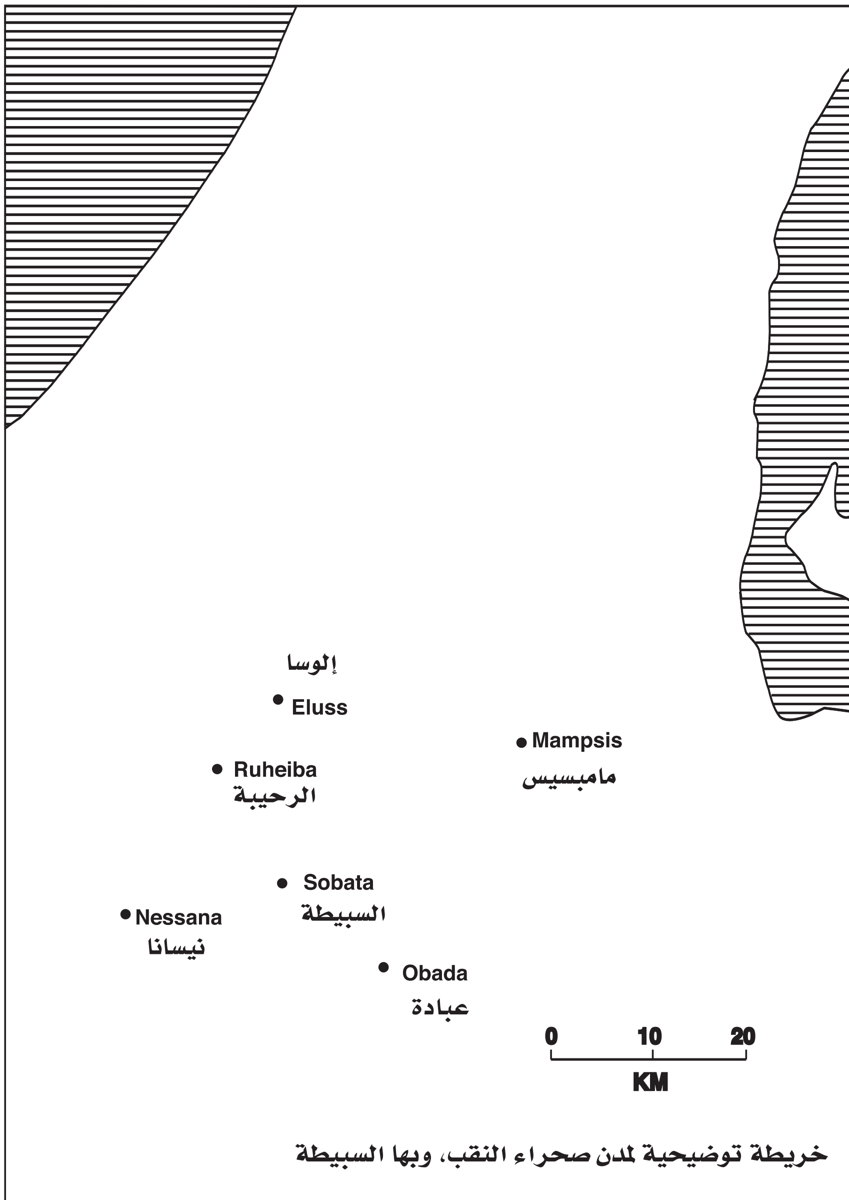
(9) هاشم الجاسم: نقوش باللغة اليونانية في مدفن كنيسة الرحيبة الشمالية (صحراء النقب) في مقاطعة فلسطين الثالثة في العصر البيزنطي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٧٩، صيف ٢٠٠٢، السنة العشرون، جامعة الكويت، ص ٩٩.

(10) Palmer; pp. 31.

(11) Alois Musil: Arabia petreaea 2, Edom 1908; pp. 36. 45.

(12) C. L. Woolley, Palestine exploration fund. Far 1914, p. 62.
Laurence, the wilderness of Zin in, PEP III, 1919; p. 15.

(13) The new encyclopedia of archeological excavation in the holy land, Hebrew University of Jerusalem. Vol. 4, Jerusalem, pp. 1405.

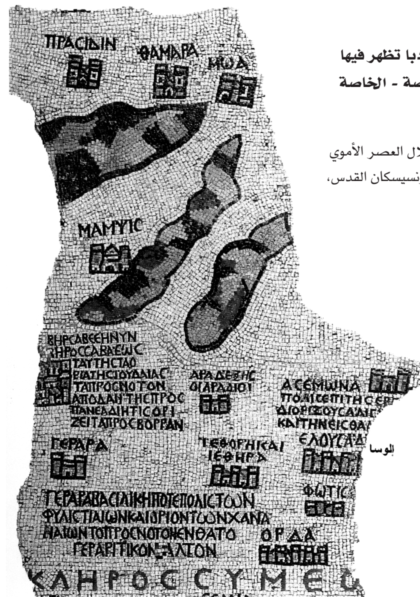


خريطة توضيحية لمدن صحراء النقب، وبها السبيطة

ينظر: هاشم الجاسم - نقوش كنيسة الرحيبة



جامع مدينة السبيطة الملاصق للكنيسة الجنوبية
-صحراء النقب-



مقطع من خريطة مأدبا تظهر فيها مدينة إلوسا - الخالصة - الخاصة في صحراء النقب.

- انظر خارطة مأدبا خلال العصر الأموي البيزنطي، مطبعة الفرنسيسكان القدس، ١٩٩٩م، ص٨٥.

The Ancient Arabic and Islamic Inscriptions on the Rujum North Eastern Part of Al-Shaba in Southern Jordan

Dr. Jumaa Kraiem

Dr. Sultan Maani

Abstract

The results of an archaeological and epigraphical survey conducted by the authors in the southeastern part of al-Bhdiyah. Mainly in al-shahbh region, are included in this research. Old Arabic (Thamudic) and Kufie inscriptions, one of them dated to 150 hijra, were found in the surveyed area. This research is an epigraphical, analytical, and comparative study of the discovered inscriptions in the area. Moreover, new personal names are for the first time recorded in the Thamudic inscriptions.

الكتابات العربية القديمة والإسلامية على رجوم بادية الشهباء الشمالية الشرقية في جنوبي الأردن

د. جمعة محمود كريم *

د. سلطان عبد الله المعاني *

ملخص البحث

جاء هذا البحث نتيجة عمل مسحي ميداني لنقوش البادية الجنوبية الشرقية من الأردن، وقد أسفرت المسوحات عن الكشف عن مواقع عديدة في المنطقة، تحتوي على النقوش العربية، القديمة والإسلامية، ومن بينها رجوم منطقة الشهباء الشمالية الشرقية، وقد تسنّى لفريق المسح الكشف عن عدد من النقوش الإسلامية، والمؤرخة بسنة مائة وخمسين هجرية، والعثور على مجموعة نقوش عربية شمالية قديمة، ترافقت مع النقوش العربية الإسلامية على ذلك الرجوم.

وهدف البحث إلى الإنباء عن النقوش العربية القديمة، والمعروفة بالثمودية، والنقوش الكوفية العباسية، وإلى توثيقها، وقراءتها وتحليلها موضوعياً وفنياً. وقد درست النقوش الإسلامية أولاً، ثم تلاها تحليل النقوش الثمودية، استناداً إلى نظائر الأسماء في الكتابات العربية القديمة، من عربية شمالية، صفوية ولحيانية، وعربية جنوبية، سبئية، وقتبانية ومعينية، وكذلك نظائرها في النقوش النبطية والتدمرية والحضرية.

وقد أضافت مجموعة النقوش العربية القديمة الثمودية إلى هذا البحث، أسماء أعلام مفردة ومركبة لم ترد في أسفار النقوش العربية الشمالية (الثمودية) من قبل، وهي: ع أ ف (نق ١)، أ س ح ب (نق ٢)، أ ن (نق ٢)، ب ن ر ك ب ن (نق ٣)، ب ن ك هـ ل ن (نق ٤)، ص ر ا ل (نق ٦)، ق ن ع ا ل (نق ٧)، م ن ع ا ل (نق٧).

---

* ***أستاذ مشارك في الآثار الإسلامية، جامعة مؤتة، قسم الآثار والسياحة، الأردن.***

* ***أستاذ، عميد معهد الملكة رانيا، الأردن.***

مفهوم الرجوم:

استخدم العرب الرجم لبعض القبور إشارة إلى السخط، خلافا لما هو عند الصفويين، والثموديين، كفعلة العرب مع قبر أبي رغال دليل أبرهة إلى هدم الكعبة(٢).

ومن عادة البدو تكريم الحجارة في المكان الذي شهد معركة أو قتل فيه شخص ما، فيعمدون إلى جعل كومة من الحجارة في المكان، ذكرى لمسيل الدم، رجم الحجارة هذا للطرفين المتقاتلين معا، ويزعم أهل البادية أنه في الليالي الدامسة يخرج من تلك الأحجار أصوات مرعبة وأنات أليمة، فغالبا ما تدل الرجوم على واقعة، ووجد في وادي الموجب، في جنوب الأردن، رجم ينبئ عن معركة حدثت بين عرب الصخور وبني حميدة(٣). ويبدو أن العربي إذا مر بمثل هذه الرجوم نهارا يأخذ حجرا من الطريق ويلقيه على تلك الجثوة، لسد الروح الساكن تلك الأصقاع(٤).

وقد ورد في النقوش العربية الشمالية ذكر هذا مرات كثيرة(٥).

وعرف العربي آنذاك دفن موتاه في قبور ذات علامات خاصة، وهي كومة الحجارة توضع فوق القبر، ودعاها رجما،

- ... و ب ن ي ل س ع د هـ ر ج م... ، ... وبنى لسعد الرجم...(٦).

وترد كلمة هـ ر ج م «الرجم» في النقوش العربية الشمالية في سياقين: الأول وهو القبر، والثاني، ربما للإشارة إلى المنارة التي تجمع ويطاف حولها تشبيها بالبيت. وقد جاءت الرجوم في تل المتسلم في فلسطين لتمثل المذابح أيضا، وهي حجارة على شكل كومة أو دائرة، وتعود هذه إلى العصر البرونزي المبكر(٧).

وفي لسان العرب الرِّجام: الحجارة، وقيل هي الحجارة المجتمعة، وقيل هي كالقبور العادية، واحدتها رُجمة. والرُّجمة حجارة مرتفعة كانوا يطوفون حولها. والرُّجم والرُّجمة الحجارة تنصب على القبر.

قال ابن بري لابن رميض العنبري:

يسيل على الحاذين والست حيضها   كما صبَّ فوق الرُّجمة الدَّم ناسك

هدف البحث:

هذا البحث نتيجة عمل مسحي ميداني لنقوش البادية الجنوبية الشرقية من الأردن، في المنطقة الواقعة ما بين شرقي الجفر غرباً، وحدود المملكة العربية السعودية شرقاً، وقد تم لنا الحصول على تصريح للعمل على مسح النقوش العربية القديمة، والعربية الإسلامية في المنطقة[1]، والتي أسفرت المسوحات عن الكشف عن مواقع عديدة في المنطقة، تحتوي على النقوش العربية، ومن بينها رجوم منطقة الشهباء الشمالية الشرقية، والتي تسنى لنا فيها الكشف عن عدد من النقوش الإسلامية، أرخ النقشان الظاهران على اللوحة الحجرية الثانية بسنة مائة وخمسين هجرية، وجاءت بقية النقوش الإسلامية خالية من تاريخ الكتابة. وتم العثور على مجموعة نقوش عربية شمالية قديمة، ترافقت مع النقوش العربية الإسلامية على الرجوم ذاتها، حتى إن بعضها قد ترافق على الحجر الواحد.

ويهدف البحث علاوة عن الإنباء عن النقوش العربية القديمة، والمعروفة بالثمودية، والنقوش الكوفية العباسية المبكرة، إلى توثيقها، وقراءتها وتحليلها موضوعياً وفنياً. وقد درست النقوش الإسلامية أولاً، ثم تلاها تحليل النقوش الثمودية، استناداً إلى نظائر الأسماء في الكتابات العربية القديمة، من عربية شمالية، صفوية ولحيانية، وعربية جنوبية، سبئية وقتبانية ومعينية، وكذلك نظائرها في النقوش النبطية والتدمرية والحضرية.

وقد أضافت مجموعة النقوش العربية القديمة الثمودية إلى هذا البحث، أسماء أعلام مفردة ومركبة لم ترد في أسفار النقوش العربية الشمالية (الثمودية) من قبل، وهي: ع أ ف (نق١)، أ س ح ب (نق٢)، أ ن (نق٢)، ب ن ر ك ب ن (نق ٣)، ب ن ك هـ ل ن (نق٤)، ص ر ا ل (نق٦)، ق ن ع ا ل (نق ٧)، م ن ع ا ل (نق ٧).

مكان الرجوم ووصفها:

عثر على ثلاثة رجوم حجرية في الجزء الشمالي الشرقي لمنطقة الشهباء، والواقعة على بعد ٦٥ كم إلى الجنوب الشرقي من مركز قضاء الجفر[١٠]. وتتكون هذه المنطقة من عدد من الأودية غير العميقة، التي تصب مياهها في فصل الشتاء القصير في قاع الجفر، وقيعان أخرى صغيرة. وقد مثلت هذه القيعان مصادر مياه لسكان المنطقة ولمدة زمنية تنوف على الشهرين. ولم تزل مكان ارتياد البدو، وخاصةً مالكي الإبل، هذه الأيام. وتتصل هذه المنطقة بوادي العناب، الواقع أقصى جنوبي بلاد الشام، على الحدود الأردنية مع شمالي الجزيرة في السعودية، والمرتبط بطريق الحج الشامي. وتبدو منطقة الشهباء فقيرة بغطائها العشبي، إذا ما قورنت بمنطقة وادي حدرج، ووادي الغرة، من الأودية المجاورة؛ إذ لوحظ أن غالبية أراضيها من أرض الحماد، التي تغطي مساحات واسعة منها الحجارة الصوانية الصغيرة[١١]. وتسبب هذا، فيما نعتقد، بقلة وتباعد الرجوم الحجرية في المنطقة من جهة، وعدم التمكن من العثور على أماكن استيطان فيها من جهة آخرى.

وتنبئ قراءة النقوش الكوفية، والتي لم يرتبط أصحابها بدرجة قرابة معينة، عن أن كاتبي هذه النقوش مروا بهذه المنطقة، إما رعاة إبلٍ، إذ تتسع المساحة الجغرافية التي يتنقلون فيها، أو تجاراً مع الشام، أو حجاجاً إلى مكة، أو لأي غرض آخر، ونطرح أي علاقة لاستقرار دائم في المكان، لطبيعته الطبوغرافية، التي لا تسنح لأي تواجد بشري دائم.

لقد بدت الرجوم الحجرية التي عثر عليها في المنطقة الشمالية الشرقية من الشهباء مرتفعة، إذا ما قيست بتلك التي عثر عليها في مناطق أخرى، كشعيب العاذرية مثلاً. وبلغ أقصى ارتفاع لها أقل من مترين، وأقصى قطر عند القاعدة لا يتعدى المتر ونصف المتر. ولم يعثر أسفل هذه الرجوم على أية دلائل أثرية تشير إلى وجود مقابر أسفل منها، على حين عثر على قبر واحد، بالقرب من الرجم رقم ٣،

والرجمة حجارة مجموعة كأنها قبور عاد، وهي دون الرضام، والرضام صخور عظام تجمع في مكان. قال لبيد:

عـفت الـديـار محلـهـا فـمـقـامـهـا بمنـى تـأبـد غـولـهـا فـرجـامـهـا

والرجم والرجام: الحجارة المجموعة على القبور، ومنه قول عبدالله بن مغفل المزني: لا ترجموا قبري، أي لا تجعلوا علية الرجم، وأراد بذلك تسوية القبر بالأرض.
والرجمات: المنار، وهي الحجارة التي تجمع وكان يطاف حولها تُشَبَّهُ بالبيت: كما طاف بالرجمة المرتجم.
ورجم القبر رجما: عمله[٨].
وقد رصد جام صيغ ورود الفعل بني في هذا السياق، وكانت على النحو التالي[٩]:
١- ب ن ي هـ ر ج م
٢- ب ن ي ع ل +
٣- ب ن ي ع ل + هـ ر ج م
٤- وج م ع ل + وب ن ي هـ ر ج م
٥- وج م ع ل + وب ن ي ع ل +
٦- ب ن ي ع ل + ووج م ع ل +
٧- وج م ع ل + وب ن ي
٨- ب ن ي ع ل + ووج م
٩- وج م وب ن ي ع ل +
١٠- ب ن ي ووج م ع ل +
وللفعل وجم في العربية أكثر من معنى، فالوجوم: السكوت على غيظ، والواجم: الذي اشتدّ حزنه حتى أمسك عن الكلام/ والوجوم: الحزن، والوجم: حجارة مركومة بعضها فوق بعض، والأوجام: علامات وأبنية يهتدى بها في الصحارى، والأوجام: البيوت العظام (ابن منظور: وجم).

اللوحة الحجرية الثانية : (من الرجم رقم ٢، اللوحة رقم ٢، الصورة رقم ٢).

حملت اللوحة الحجرية الثانية نصين كتابيين هما:

النقش الأول:

غفر الله

لشداد بن

هلل بن مفقر

ماية وخمسون

النقش الثاني:

غفر الله لمنصور

بن هلل بن مفقر

م[اية] الله

وخمسين

اللوحة الحجرية الثالثة : (من الرجم رقم ٢، اللوحة رقم ٣، الصورة رقم ٣).

رحمة الله على عباس

بن عفير (أو عقير) بن [تـ]ـميم وتمـ[ـيم]

بن عدي

بن يعلي الله

لله من مات

اللوحة الحجرية الرابعة : (من الرجم رقم ٣، اللوحة رقم ٤، الصورة رقم ٤).

هذا طه

بن حسين غفر

الله له

ذنبه آمين

ولعل صاحب هذا القبر هو طه بن حسين (اللوحة الحجرية رقم ٤)، الذي عثر على اسمه مكتوباً على لوحة حجرية ضمن حجارة الرجم الثالث، ومسبوقاً باسم الإشارة هذا، المألوف في النقوش الكوفية لدلالة على المكان[١٢]. كما يمكن أن يكون الهدف من وضع اسم الإشارة هنا للدلالة على الكاتب لتكون قراءة النقش تقديراً: هذا كتب/نقش طه بن حسين.

وجاءت هذه الرجوم متباعدة، فبلغت المسافة بين الرجمين الأول والثاني أربعة كيلومترات، والرجمين الثاني والثالث ستة كيلومترات. وقد تم بناء هذه الرجوم على المرتفعات المطلة على القاع، الواقع في الجهة الشمالية الغربية. ولعل بناء هذه الرجوم جاء من قبل القبائل العربية الثمودية، حيث حوت هذه الرجوم على عدد من النقوش الثمودية، العائدة لما بين القرن الأول والقرن الرابع الميلادي، ونعتقد أن سبب إنشائها كان لأغراض المراقبة، أو للدلالة على المكان، ومما يعزز ذلك أن الرعاة، وبدو المنطقة ما زالوا يدعونها بالمراقب.

وندرج فيما يلي مجموعة النقوش الإسلامية والعربية القديمة الثمودية التي تم العثور عليها جنباً إلى جنب في هذه الرجوم. وجاءت قلة عدد النقوش التي تم العثور عليها في الموقع نتيجة حتمية للأسباب المذكورة أعلاه، فقد بلغت النقوش الإسلامية خمسة نقوش مقروءة، على حين كان عدد العربي الثمودي منها ثمانية.

النقوش الكوفية

اللوحة الحجرية الأولى: (من الرجم رقم ١، اللوحة رقم ١، الصورة رقم ١).

رجم رب [ز] ياد

بن معن بن حبا

[ب]ة آم[ي]ن

الله

مثل رحم، وآمين، واسم حبابة. وقد خلا هذا النقش من الإضافات الزخرفية على الحروف، من توريق، وتظفير، وتزهير، وتعقيد، إذ اتصفت بالبساطة والتناسب والاتساق، وهذه من المميزات الرئيسة للخط الكوفي في القرنين الأول والثاني الهجريين(١٨).

وبدت أشكال الأحرف المتكررة متشابهة في الرسم، كحرف الميم ملتصقاً في البداية، والذي رسم مستديراً هكذا: (ـه). كما بدت الحروف المرتفعة كالألف واللام في علو واحد (٣ سم)، وتنطبق هذه السمة على الحروف المنحطة أسفل المستوى الأفقي، كحرف النون.

ويعدّ هذا النص الكتابي من النصوص الدعائية، حيث ابتدأ بطلب الرحمة بفعل رحم، وتلاه تحديد اسم طالب الرحمة، وهو زياد بن معن، وخُتم النص بكلمة آمين ولفظ الجلالة. إن ابتداء النقوش الكوفية القصيرة، ذات المدلول الدعائي، بكلمة رحم أمر مألوف، كتلك التي عثر عليها في نقوش وادي العسيلة، العائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ونقوش معبد بعل في تدمر(١٩). وبدا اسم طالب الرحمة، زياد بن معن، من الأسماء الشخصية كثيرة الانتشار في العصر الإسلامي المبكر، فترتب على خلو هذا الاسم من اسم العائلة أن أصبح العثور على اسمه في الكتب الأدبية والتاريخية العائدة إلى القرن الثاني الهجري أمراً صعباً.

ويستفاد من الدراسة الخطية لهذا النقش، وجود بقايا لتأثيرات الكتابة النبطية على الخط العربي، خاصةً نمطية كتابة حرف الحاء في اسم [حبابة]، إذ بدا خطها المائل قاطعاً للمستوى الأفقي(٢٠). أما شكل حرف العين ملتصقة في الوسط فبدت على شكل قنطرة مغلقة، والتي بدأ ظهورها بهذا الشكل في نقوش العصر الأموي، وعم انتشارها في نقوش العصر العباسي الأول(٢١).

أما اللوحة الحجرية الثانية:

والحاملة للنقشين الثاني والثالث، فقد عُثر عليها ضمن حجارة الرجم الثاني.

الدراسة الفنية للنقوش:

اللوحة الحجرية الأولى (النقش الأول):

عثر على اللوحة الحجرية الأولى ضمن حجارة الرجم الأول، وهي عبارة عن لوحة من الحجر الكلسي المائل للصفرة قليلاً. ولوحظ أن هذا النوع من الحجارة يكثر انتشاره كلما اقتربنا من القيعان الواقعة في الجهة الشمالية الغربية من أماكن الرجوم، في حين أن الحجارة الصوانية تكثر في الجهة الجنوبية الشرقية. لم يظهر على هذه اللوحة دلائل تشذيب أو تهذيب، ولكن وفق الكاتب في اختيار المكان المناسب للكتابة عليه. وقد خلت كبقية اللوحات الحجرية التي عثر عليها في منطقة البحث من التأطير أو الزخارف الجانبية. كما بدت غير منتظمة الشكل، فبلغ أقصى ارتفاع لها ١٨ سم، وأقصى عرض عند القاعدة ٢٠ سم، وبسماكة تتراوح ما بين ٣ – ٤ سم.

ونفذ النص الكتابي بطريقة الطرق المتتابع، بواسطة أداة ذات رأس مدبب نسبياً (بعرض ٢ ملم)، ويظهر هذا واضحاً في كتابة لفظ الجلالة. وقد جاءت الكتابة غير غائرة (بعمق ٢ ملم)، ولعل عوامل التعرية قد أثرت على عدم تبيان العمق الأصلي لحروف هذا النقش. وقد تكوّن هذا النص من أربعة أسطر، أصاب بعضاً من أجزائه الطمس الناتج عن استعماله لاحقاً لرسم أحد الوسوم البدوية. وبالرغم من ذلك، تمكنا من قراءة النص بشكل سليم بعد استعمال العدسة المكبرة، والتظليل اللازم.

وكُتب النص بالخط الكوفي الجاف[١٣]، الذي تميز بخلوه من الإعجام[١٤]، والتشكيل[١٥]، على حين بدا على بعض الحروف كالحاء، والألف، والميم، والعين، والنون، تَشَكُّلاً شبه هندسي، فرسمت هكذا: (ـﺤ ، ∟ ، ـ△ ، ∇ ، [illegible]). وإلى جانب ذلك ظهرت عدة خواص كتابية في رسم حروف النقش، منها التقوير في رسم حرف الراء، فرسم هكذا: (ـد)، والانحطاط أسفل مستوى خط التسطيح في رسم حرف النون، هكذا: (ــٰ)، والتشظية في رسم حرف الألف، هكذا: (∟)، والبسط[١٦] في رسم غالبية الحروف مع مستوى الخط الأفقي، والمشق[١٧] في كتابة بعض الكلمات،

إلى للقرنين الأول والثاني الهجريين أن يرسم هذين الحرفين بشكل واحد، هكذا: (♀)[٢٣]. وبدا أن هذا التمييز بين شكلي حرفي الفاء والقاف كان معروفاً في نقوش العصر النبطي المتأخرة، كنقش النمارة (٣٢٨م)[٢٤]، حيث رسم حرف الفاء بشكل مثلث وبقاعدة مرتكزة على قائم فوق مستوى الخط الأفقي، هكذا: (⍋)، في حين رسم حرف القاف بشكل دائرة محمولة على قائم قصير فوق المستوى الأفقي، هكذا: (♀). وبناء على ذلك نرجح قراءة هذا الاسم مفقر أكثر من مقفر. ولم يعثر على أمثلة مشابهة لشكل حرف الفاء الوارد في اسم [مفقر] في النقوش الكوفية على اختلاف أنواعها، والعائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة. ولعل ذلك يعطي دلالة على أن كاتب هذين النصين كان على معرفة بنقش النمارة، وبأصول الخط العربي المستعمل في جنوب بلاد الشام، وأنه من سكان هذه المنطقة. ولا غرابة في ذلك؛ إذ إن الحركة الدورانية للقبائل العربية البدوية بين منطقة تدمر في سوريا إلى تيماء في شمال المملكة العربية السعودية عبر وادي السرحان، بقيت مألوفةإلى نهاية العصر العثماني.

ولقد ظهر تردد بين الالتزام بالتأثيرات النبطية على الخط الكوفي، والخروج عنها أحياناً في النقش الواحد، فنجد هذا في تثبيت حرف الألف في اسم شداد، وكلمة ماية، وحذفه في اسم هلال، ليكتب هكذا: هلل.

نفذ كلٌ من النقشين الأول والثاني على اللوحة الحجرية، في أربعة أسطر، جاءت الكلمات في كل منها متكاملة. ويمكن وضع هذين النقشين ضمن النقوش الكوفية الدعائية بطلب المغفرة للمتوفى، فافتُتح النقشان بكلمة غفر، والمتبوعة بلفظ الجلالة. وقد كثرت هذه الصيغة النصية في النقوش الكوفية القصيرة العائدة إلى العصر الإسلامي المبكر[٢٥]. وتلا ذلك تحديد اسم طالب المغفرة من الله تعالى، ففي النص الأول ظهر اسم شداد بن هلال بن مفقر، وفي النقش الثاني ظهر اسم منصور بن هلال بن مفقر. ولم نعثر على ترجمة لهذه الأسماء في تراجم الأعلام والمصادر

وجاءت مادة كتابتها من الحجر الكلسي المائل للصفرة قليلاً، وقد سطرت حروفها بشكل غير منتظم، إذ بلغ أقصى ارتفاع لها ٣٠ سم، وأقصى عرض ٢٨ سم، وبسماكة تتراوح ما بين ٨-١١ سم. ولم يظهر على هذه اللوحة أية أعمال تحضيرية، كالتشذيب والصقل، أو التأطير. وقد اختار الكاتب الجزء الأيمن من اللوحة لكتابة نصّيَه، متحاشياً الجزء الأيسر، والذي يحمل نقشاً بالخط العربي الشمالي، الثمودي، وهو النقش الذي يحمل رقم ثمانية في مجموعة النقوش الثمودية أدناه.

ونفذ هذين النصين الكتابيين بطريقة الحفر الغائر، وذلك باستخدام أداة مدببة الرأس (بعرض ١ملم)، وبدت الكتابة غائرة (بعمق ٣ملم). وظهر على الخط السابع طرق بأداة مستعرضة الرأس (بعرض ٣ ملم)، ولكنها قليلة الغور (بعمق ١ ملم)، مما جعل قراءة كلمة ماية مؤكدة. وقد كتب النصين بالخط الكوفي اليابس، المتميز بخلوه من التشكيل، والإعجام، والزخرفة. كما استخدم الكاتب عدة ظواهر كتابية في النقشين، منها المشق في بعض الكلمات والأسماء، ولكن دون إسفاف، ليُظهر هذين النصين بشكل جميل. وبدا على هامة ألف الجلالة في السطر الأول زخرفة خطية باتجاه اليسار. وظهرت مثل هذه الإضافة الزخرفية على هامات الأحرف في النقوش الكوفية العائدة إلى القرن الثالث الهجري[٢٢]، وبذلك تسجل سابقة في هذا النقش، والمؤرخ بعام ١٥٠هـ، للدلالة على بدايات تجويد وزخرفة الخط العربي الكوفي في جنوب بلاد الشام.

لقد بدا الكاتب متمكناً من الكتابة، حيث خلا النصان من الأخطاء الإملائية، وظهر تشابه في كتابة أشكال الأحرف المتكررة في النصين. كما ظهر اتساق واضح في ارتفاع أو انخفاض الأحرف عن مستوى خط التسطيح، كحرفي الألف واللام (فوق المستوى الأفقي)، والنون (أسفل المستوى الأفقي). ويلاحظ أن الكاتب وقع في خطأ نحوي في النقش الأول حيث رفع كلمة خمسين بدلاً من نصبها بالياء. كما نجح الكاتب من التخلص بالوقوع في لبس القراءة، وذلك بتمييز كتابة حرفي القاف والفاء في اسم مفقر، إذ كتبتا بهذا الشكل: (⅃ ، ᑭ). وألفنا في النقوش الكوفية العائدة

ومن ثم استدرك على ذلك، وكتب حرف التاء مائلة بين حرفي الألف والراء.

وفرغ النص الكتابي على خمسة أسطر، وبدت فيه جميع الكلمات مكتملة.

ابتدأ هذا النص بطلب الرحمة من الله تعالى بكلمات [رحمة الله على]، فهو من النصوص الدعائية في طلب الرحمة، التي قل العثور عليها إذا ما قورنت بالتراكيب الأخرى مثل اللهم ارحم، ويرحم الله، و رحم الله، ورب ارحم(٢٦). وتلا طلب الرحمة في النقش تحديد أسماء طالبي الرحمة، وهما: عباس بن عفير (أو عقير) بن تميم، وتميم بن عدي بن يعلي. وختم النص الكتابي بعبارة [الله من مات]، وأسفل منها إشارة الصليب، التي من المعتقد أن تكون عنصراً زخرفياً ظهرت في قليل من النقوش الكوفية(٢٧).

اللوحة الحجرية الرابعة:

عثر على هذه اللوحة ضمن حجارة الرجم الثالث، وهي من الحجر الكلسي المائل للصفرة. ولم يظهر على هذه اللوحة أية أعمال تحضيرية، كالتشذيب، أو الصقل، أو التأطير، كبقية اللوحات الحجرية التي عثر عليها في المنطقة. وبدت هذه اللوحة بشكل غير منتظم؛ إذ بلغ أقصى ارتفاع لها ٢٨ سم، وأقصى عرض ٢٤ سم، وبسماكة تتراوح ما بين ٤-٦ سم. ويبدو أن هذه اللوحة قد استخدمت من قبلُ من العرب الثموديين، حيث ظهرت بقايا نقش ثمودي على الطرف الأيسر والسفلي منها، هو النقش الثامن من مجموعة النقوش الثمودية في هذا البحث. وظهر على هذه اللوحة كتابة حديثة، باستعمال طريقة الطرق المتتالي، موقعة باسم أحمد. ولم تؤثر هذه الكتابة في حروف النص الإسلامي، والمكتوب بالخط الكوفي.

وفرغ النص الكتابي على أربعة أسطر، حوى كل منها ما بين كلمتين، وثلاث كلمات. واستعملت طريقة الحفر الغائر لكتابة النص، بأداة مستعرضة الرأس، (بمقدمة عرضها ٣-٤ ملم). ولذلك جاء النقش قليل الغور (بعمق ٢ ملم). وحمل هذا النقش سمات الخط الكوفي الجاف، من حيث الرسم الهندسي لغالبية حروف

التاريخية، ولكن يتضح من قراءة الأسماء أن طالبي المغفرة، شداد، ومنصور، يلتقيان في سلسلة نسب واحدة. وتلا ذلك تحديد التاريخ وهو منتصف القرن الثاني الهجري، سنة ١٥٠هـ، وهي سنة كتابة هذين النصين.

اللوحة الحجرية الثالثة:

عثر على اللوحة الحجرية الثالثة ضمن حجارة الرجم الثاني، وهي من الحجر الكلسي، المائل للصفرة قليلاً. وظهرت هذه اللوحة غير منتظمة الشكل؛ إذ بلغ أقصى ارتفاع لها ٣٨ سم، وأقصى عرض ٢٠ سم، وبسماكة تتراوح ما بين ٥-٧ سم. وتميزت هذه اللوحة بارتفاعها النسبي، لتتشابه وأضرحة القبور.

وشأن هذه اللوحة شأن بقية اللوحات الحجرية التي عثر عليها في المنطقة، من حيث خلوها من الأعمال التحضيرية. وقد نفذت في خمسة أسطر، باستعمال طريقة الطرق المتتالي، فجاء النقش مستعرضاً (بعرض ٣-٤ ملم)، قليل الغور (بعمق ١-٢ ملم)، مما جعل تأثير عوامل التعرية فيه قوياً. وفوق ذلك فقد ظهر وسم أفقد الأسماء الواردة في النص بعضاً من حروفها. كما ظهر وسم حديث في الطرف السفلي من اللوحة لم يؤثر في الكتابة النقشية.

وقد نفذ هذا النص الكتابي بسمات الخط الكوفي الجاف، الذي ظهر جلياً في بعض الأحرف، كحروف الحاء، والميم، والدال، والتاء المربوطة في لفظ الجلالة (السطر الخامس)، على حين بدت بالمقابل سمات الخط الكوفي اللين في كتابة بعض الكلمات كلفظ الجلالة (السطر الأول)، واسم عباس (السطر الأول). وقد خلا هذا النقش من الإعجام والتشكيل، والإضافات الزخرفية. ومع وجود المساحة الواسعة في النصف الثاني من النقش، عمد الكاتب إلى المغالاة في استخدام ظاهرة المشق. كما بدا تذبذب في رسم أشكال بعض الأحرف، كحرف الياء، والذي ظهر بشكله الراجع في اسم [عدي]، وبشكله المنحني، والمتجه نحو اليمين، في اسم]يعلي.[كما وقع الكاتب في خطأ كتابي في كلمة]مات[، حيث رسم حرف الراء في البداية بدلاً من حرف التاء،

هذا الشكل أكثر الأنواع انتشاراً في النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي(٣٠). وعلى حين جاء الشكل الثاني مضطجعاً نحو اليمين مكوناً زاوية منفرجة مع المستوى الأفقي، كما في النقشين الأول والثاني، هكذا: (ـــا). وظهر شكل حرف الألف إلى جانب الشكل السابق أكثر استعمالاً في نقوش العصر الأموي، واستمر ظهوره بهذا الشكل في نقوش العصر العباسي(٣١). ويبدو أن بداية ظهور هذا الشكل كانت في نقوش العصر الجاهلي(٣٢)، ومن ثم كثر استخدامه في الكتابة الخطية بالحبر، ككتابة قصر الحرانه (٩٢هـ)(٣٣). أما الشكل الثالث لحرف الألف فبدا قائمة مائلاً نحو اليسار، مكوناً زاوية حادة على المستوى الأفقي، هكذا: (L). وكانت بداية استخدام هذا الشكل في النقوش النبطية، واستمر ظهوره في نقوش العصر الجاهلي، ونقوش العصرين الأموي، والعباسي(٣٤).

أما حرف الباء فقد ظهر ست عشرة مرة، ملتصقاً في البداية والوسط، أو منفرداً، بهذه الأشكال: (ـ ، ـبـ ، ـب). وبدا شكل حرف الباء في حالة التصاقه في البداية بشكل قائم قصير يرتكز على المستوى الأفقي، هكذا: (بـ)، كما هو عليه الحال في نقوش العصر النبطي المتأخرة(٣٥)، ونقوش العصر الجاهلي(٣٦)، وجميع النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي(٣٧). كما ظهر رسم حرف الباء ملتصقة في الوسط بشكل قائم قصير مرتكزاً على المستوى الأفقي، هكذا: (ـبـ). وجاء هذا الشكل متناسقاً مع النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي. وظهر حرف الباء منفرداً مرةً واحدةً في كلمة [رب] في النقش الأول: (ب). وظهر هذا الشكل مألوفاً في النقوش الكوفية الطويلة، والقصيرة، العائدة إلى القرنين الأول والثاني الهجريين(٣٨).

وورد حرف التاء مرتين في النقش الرابع، واحدةً منها ملتصقاً في بداية اسم [تميم]، هكذا: (تـ)، والأخرى منفرداً في كلمة [مات]، وبهذا الرسم: (ـت). وبدت أشكال حرف التاء مشابهة لأشكال حرف الباء، وهذا الأمر مألوف في النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأول والثاني الهجريين(٣٩).

هذا النقش، وخلوه من التشكيل، والإعجام، والزخارف الخطية اللاحقة، كالتوريق والتزهير، والتظفير. ووفق الكاتب في استخدام ظاهرة المشق، بدون مغالاة، في كتابة اسم حسين، ولفظ الجلالة. وإلى جانب ذلك، ظهرت سمات من الخط الكوفي اللين، كرسم حرف النون، والتي بدت هكذا: (ں).

واستهل هذا النقش باسم الإشارة هذا، وهو ما لم نألفه في النقوش الكوفية الدالة على الأشخاص، ولكنها ظهرت في قليل من النقوش الكوفية التأسيسية، الدالة على المكان، أو إثبات الشهادة[٢٨]. وهذا الأمر يدفعنا إلى الاعتقاد بأن وضع اسم الإشارة في نقش طه بن حسين، يدل على مكان القبر، وكأن الكاتب أراد أن يكتب: هذا قبر طه بن حسين... ومما يعزز هذا الرأي، العثور على قبر واحد بالقرب من الرجم الحجري، والذي عثر فيه على اللوحة الحجرية، الحاملة لاسم طه بن حسين. ولعل اسم الإشارة هنا تعني أيضاً الكاتب، لتكون قراءة النقش تقديراً: هذا كتب/ نقش طه بن حسين. وبلغت مقاسات هذا القبر ٢١٠ سم طولاً، و١٢٠ سم عرضاً، وحفر باتجاه شرق - غرب.

وتلا اسم الإشارة، هذا، تحديد اسم المتوفى، طه بن حسين. ولم نتمكن من العثور على هذا الاسم في النقوش الكوفية القصيرة العائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة، في حين أن اسم الأب، حسين، كثر ظهوره في النقوش الكوفية. وتلا ذلك، طلب المغفرة من الله تعالى، للمتوفى، بكلمات: غفر الله له ذنبه. وتعدّ هذه العبارة تقليداً كثر ظهوره في النقوش الكوفية القصيرة العائدة إلى العصر الإسلامي المبكر[٢٩].

دراسة أشكال الحروف في النقوش الكوفية:

ورد حرف الألف سبع عشرة مرة في النقوش الخمسة، قيد البحث، منفرداً وملتصقاً في النهاية. وجاء هذا الحرف بثلاثة أشكال، تميز الأول منها باستقامته، وتعامده مع المستوى الأفقي، وبزائدة قصيرة تتجه نحو اليسار، هكذا: (∟). وبدا

واحدةً متصلاً في النقش الثاني. وبدا شكل حرفي السين والشين متشابهاً؛ إذ رسما بثلاث قوائم قصيرة مرتكزة على المستوى الأفقي، هكذا: (ـسـ). وأخذ هذا الرسم لحرفي السين والشين يتضح في نقوش العصر الجاهلي[٤٩]، وتعزز ذلك في نقوش العصرين الأموي والعباسي[٥٠].

وورد حرف الصاد مرتين في النقشين الثالث، والخامس، وبهذا الشكل: (ـصـ). وقد أظهر رسم حرف الصاد تزوية كاملة؛ إذ رسم بشكل مستطيل، وبزائدة خطية قصيرة على الطرف الأيسر العلوي. وكانت بواكير ظهور هذا الشكل في نقوش العصر النبطي المتأخرة[٥١]، ومن ثم عم ظهوره بهذا الشكل: (ـصـ) في نقوش العصرين الأموي والعباسي[٥٢].

وورد حرف العين ست مرات، أربع منها ملتصقاً في البداية، ومرتين ملتصقاً في الوسط، وبهذه الأشكال: (عـ ، ـعـ). كما ورد حرف الغين ثلاث مرات ملتصقاً في البداية، هكذا: (غـ). ولقد تشابه شكل حرفي العين والغين في حالة التصاقهما في البداية، إذ رسما بشكل قوس يرتكز في طرفه الأيسر على المستوى الأفقي، هكذا: (عـ). واعتمد هذا الشكل لهذين الحرفين في نقوش العصر النبطي المتأخرة[٥٣]، ونقوش العصر الجاهلي[٥٤]، ونقوش العصرين الأموي والعباسي[٥٥]. ولقد ألفنا رسم حرفي العين والغين ملتصقة بالوسط على شكل قنطرة مفتوحة، وذلك على النحو التالي: (ـعـ)، سواء في نقوش العصر النبطي المتأخرة، أو نقوش العصر الجاهلي، وغالبية نقوش العصر الأموي. ويبدو أن إغلاق القنطرة، وبهذا الشكل: (ـعـ) قد أخذ يظهر في نقوش العصر الأموي المتأخرة[٥٦]، وتعزز ذلك في نقوش العصر العباسي[٥٧].

وقد ألفنا في النقوش الكوفية أن يتشابه رسم حرفي الفاء، والقاف، ولكن بدت أشكال هذين الحرفين في النقشين الثاني والثالث مختلفة. فقد رسم حرف الفاء بهذا الشكل: (ـفـ)، في حين رسم حرف القاف هكذا: (ق). وجاءت الأمثلة المشابهة لشكل حرف الفاء الوارد في النقشين الثاني والثالث مألوفة في النقوش الكوفية

وظهر حرف الحاء أربع مرات في النقش الأول، والنقش الرابع، والنقش الخامس، ملتصقاً في البداية. وبدا شكل حرف الحاء في النقش الأول، هكذا: (حـ)، وتعود أصول هذا الشكل إلى الكتابة بالخط النبطي المتأخرة[٤٠]؛ إذ بدا الخط المائل قاطعاً للمستوى الأفقي. واستمر ظهوره في نقوش العصر الجاهلي[٤١]، ونقوش العصر الأموي[٤٢]، واستمر ظهوره بهذا الشكل في عدد من نقوش العصر العباسي[٤٣]. وتميز الشكل الثاني لحرف الحاء بالتقاء الخط المائل مع بداية الخط الأفقي، بانحناء في طرفه العلوي، أو بدون ذلك، هكذا: (ـــ ،ـــ). وقد كانت بداية ظهور شكل حرف الحاء في نقوش العصر الجاهلي[٤٤]، ومن ثم كثر ظهوره في نقوش العصرين الأموي والعباسي[٤٥].

وورد حرف الخاء مرتين ملتصقاً في البداية في النقشين الثاني والثالث، وبهذا الرسم: (ـــ). تشابه شكل حرف الخاء والشكل الثاني لحرف الحاء، وهو أمر مألوف في النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي[٤٦].

وورد حرف الدال أربع مرات متصلاً في النهاية، ومنفرداً، هكذا: (ـــ ،ـــ). وظهر هناك تفاوت في حجم هذا الحرف، وانتظام المستطيل غير المكتمل في ضلعه الأيسر. وبدت هذه الأشكال لحرف الدال كثيرة الانتشار في النقوش الكوفية العائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة[٤٧].

وورد حرف الراء سبع مرات، ملتصقاً ومنفرداً، وبهذا الشكل: (ـــ ، د). وتشابه شكل حرف الراء وشكل حرف الزاي؛ إذ رسما بشكل هلالي صغير الحجم. وبدت الاختلافات في رسم حرف الراء بين نقش وآخر في وضع التقوير الدال على الحرف، فإما أن يعلو الحرف المستوى الأفقي، كما في النقش رقم ٢، أو أن ينتصف الخط الأفقي هذا الحرف، كما في النقش رقم ٤. وبدت هذه الأشكال مألوفة في النقوش الكوفية بكافة أنواعها، والعائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة[٤٨].

وورد حرف السين أربع مرات، ثلاث منها متصلاً بالوسط، هكذا: (ـسـ)، ومرةً واحدةً منفرداً في النقش الرابع، وبهذا الرسم: (س). كما ظهر حرف الشين مرةً

في النقوش المؤرخة للعصر الأموي، ولكن عثر عليها في النقوش القصيرة غير المؤرخة، والتي عثر عليها في منطقة وادي العسيلة(٦٦). وبدا شكل حرف الهاء ملتصقة في النهاية بعدة أشكال هندسية كالمثلث، والمربع، والقوسي. وبدت هذه الأشكال مألوفة في النقوش الكوفية القصيرة العائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

وتكرر حرف الواو خمس مرات، ملتصقاً أو كواو عطف. وبدا شكله العلوي دائري أو مثلث يستند على قائم قصير، وبامتداد نحو اليمين يتصف بالليونة. وبدت هذه الأشكال لحرف الواو (⊴ ، ٯ) مألوفة في النقوش القصيرة العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي(٦٧).

وتكرر حرف الياء عشر مرات، ملتصقاً في البداية، والوسط ، ومنفرداً. وبدا شكل هذا الحرف ملتصقاً في البداية والوسط بشكل قائم قصير يرتكز على المستوى الأفقي ليتشابه وشكل حروف الباء، والتاء، والنون. أما رسم حرف الألف المقصورة منفرداً فجاء بشكلين مختلفين، الأول بشكله التقليدي الراجع (ے)، والثاني بتقوير سفلي متجه نحو اليمين هكذا: (ی). وظهر شكل حرف الياء الراجع في نقوش العصر النبطي المتأخرة، ونقوش العصر الجاهلي، واستمر ظهوره في نقوش العصر الأموي(٦٨). أما الشكل الثاني، فيمثل مرحلة التجويد للخط العربي؛ إذ كثر ظهوره في النقوش الكوفية العائدة إلى العصر الأموي المتأخرة، ونقوش العصر العباسي(٦٩)، كما ظهر في الكتابات الخطية كبردية أهناسيا المؤرخة بعام ٢٢هـ(٧٠).

النقوش الثمودية

النقش الأول:

مادة الكتابة: حجر رملي أبيض اللون غير منتظم الأطراف، سطحه مناسب للكتابة.

نص النقش: ل ن ش ب ن ع ا ف

العائدة إلى القرون الثلاثة الأولى للهجرة(٥٨)، كما عثر على أمثلته في نقوش العصر النبطي المتأخر، كنقش النمارة (٣٢٨هـ)(٥٩). وقد ظهر رسم حرف القاف الواردة في هذه النقوش بأشكال متعددة هكذا: (، ،)، وهي أشكال مألوفة في النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي(٦٠). ومن الملاحظ أن شكل القاف الدائري أو المعيني والمحمول على قائم قصير أخذ بالظهور في نقوش العصر الأموي المتأخرة(٦١)، ومن ثم ساد في نقوش العصر العباسي(٦٢).

وتكرر حرف اللام إحدى وعشرين مرة ملتصقاً في البداية، أو في النهاية، ومنفرداً، وبهذه الأشكال: (، ،). وبدت هذه الأشكال لحرف اللام مألوفة في النقوش الكوفية العائدة إلى العصرين الأموي والعباسي(٦٣). وتميز قائم حرف اللام غالباً في هذه النقوش بميلانه نحو اليمين، في حين نجده غالباً في النقوش الرسمية، والتأسيسية، وأضرحة القبور متعامداً على المستوى الأفقي. ويبدو أن هذا الأمر طبيعياً؛ إذ إن النوع الأخير من النقوش يختار لكتابتها المختصين والمهرة في الكتابة العربية.

وتكرر حرف الميم سبع عشرة مرة، وبأشكال متعددة، هكذا: (، ،). وقد ظهر هذا التنوع في أشكال حرف الميم مألوفاً في النقوش الكوفية القصيرة(٦٤).

وتكرر حرف النون سبع عشرة مرة، وبهذه الأشكال: (، ،). ظهر شكل هذا الحرف ملتصقاً في البداية والوسط مشابهاً لشكل حروف الباء، والياء، والتاء. وأما ظهوره في النهاية فقد بدا انحداره أسفل المستوى الأفقي حاداً وبامتداد أفقي يأخذ صفة الاستقامة حيناً، أو الليونة أحياناً أخرى. وباتت هذه الأشكال لحرف النون كثيرة الانتشار في النقوش الكوفية عامة.

وتكرر حرف الهاء ثمانية عشر مرة ملتصقاً في البداية والنهاية، وفق الرسمين التاليين: (، ،). ورسم هذا الحرف في البداية بشكل دائرة وقد قسمها الخط الأفقي إلى نصفين، وهو شكل ظهر في نقوش العصر الأموي، واستمر ظهوره في نقوش العصر العباسي(٦٥). ولم نعثر على أمثلة مشابهة لشكل حرف الهاء اللوزية

أكول شروب[٧٧]. وأعتقد أن اشتقاق الاسم من المعنى الأخير، فأقرأه أسحوب، فحذف حرف العلة في النقش، كما العادة. لم يرد في النقوش الثمودية شواهد لهذا الاسم، وقد مرّت النقوش الصفوية على ذكره في نقوش قليلة[٧٨]، وقد جعله هاردنج بمعنى جرَّ[٧٩].

أ ن: اسم علم بسيط يرد في الصفوية[٨٠] دون سواها من النقوش العربية المسندية. وقد جاء الاسم مركباً في مثل ا ن ا ل، و ا ن ا ل هـ، وذلك في النقوش الصفوية[٨١]. ويقرأ الاسم أون، وهو مما يرد في الصفوية أيضاً[٨٢]. ولعله مختصر اسم ا ن ا ل، والذي يعني سكون، وراحة الإله [٨٣].

النقش الثالث:

مادة الكتابة: حجر رملي، أبيض اللون، غير منتظم الشكل، له قشر ملساء ملائمة للكتابة، وقد حوى الحجر ثلاثة نقوش.

نص النقش: ب ن ر ك ب ن

ترجمة النص: ب ن ر ك ب ن

التعليق: كتب هذا النص القصير أعلى النقشين التاليين، واتجه من اليسار نحو اليمين، بحروف مقروءة. وقد بدأ النص بلفظ البنوة بن، ولعل النقش يحتوي اسما مركباً جزؤه الأول بن.

التحليل: ب ن ر ك ب ن: أعتقد أن الاسم هنا اسم مركب، يبدأ بلفظ البنوة بن، وهو أمر له شواهده العديدة في النقوش المسندية[٨٤]. والجزء الثاني ر ك ب ن يرد في النقوش الصفوية[٨٥] والسبئية[٨٦]. وهذا الاسم لا يرد سواء في النقوش الثمودية أو العربية الشمالية والجنوبية.

النقش الرابع:

مادة الكتابة: انظر النقش أعلاه.

نص النقش: ب ن ك هـ ل ن ب ن ر ك س

ترجمة النص: بواسطة ن ش بن ع ا ف

التعليق: كتب هذا النقش بواسطة عملية النقر المتتابع، فجاءت الحروف عريضة وغائرة بشكل جيد، وقد أُطِّرت الحروف بخط منحنى يشبه الخرطوش رسم بذات أداة النقش كما يظهر الحجر. إن حروف النقش الواضحة تجعل من النقحرة المعطاة نقحرة سليمة.

التحليل: يحتوي النقش على اسمي علم لشخصين تسبقهما لام الملكية، وتفصل بينهما لفظة البنوة ب ن. الاسم الأول وهو ن ش، وهو اسم علم بسيط، يرد في النقوش الثمودية[٧١]، ولعله صيغة من ن ش ش، التي ترد في الثمودية أيضاً[٧٢]. ولعل من المناسب ذكر اسم ن ش ا كمرادف له في النقوش التدمرية[٧٣]. وهو من الجذر نشش، والنش وزن نواة من الذهب، ويقال غلام نشنش، أي خفيف في السفر، ونشّه، ونشناش اسمان، وأبو نشناش كنية، ونشناش موضع بعينه[٧٤].

أما اسم العلم الثاني فهو ع ا ف، وهو اسم علم بسيط على وزن فاعل، ولم يرد الاسم في النقوش الثمودية، أو في غيرها من النقوش المسندية، ولعله صيغة من ع ف، الذي يرد في نقوش عربية قديمة عديدة[٧٥]. ولعله عائف، من العفة والعفاف[٧٦].

النقش الثاني:

مادة الكتابة: حجر رملي غير منتظم، داكن اللون، سطحه مناسب للنقش فوقه، وقد حوى نصاً وحيداً.

نص النقش: ل ا س ح ب ب ن ا ن

ترجمة النص: بواسطة أسحب بن ا ن.

التعليق: كتب النقش أسفل الحجر في زاويته اليسرى، من الشمال باتجاه اليمين بخط رفيع، وبحجم متوسط، ولكنه مقروء.

التحليل: ا س ح ب: اسم علم بسيط يحتوي على الجذر س ح ب. والسحب هو جرُّك الشيء على وجه الأرض، والسحَّب شدة الأكل والشرب، ويقال رجل أُسحوب أي

على صيغة الجملة الاسمية، بمعنى خادم (عبد) إل.

النقش السادس:

مادة الكتابة: حجر رملي غير منتظم الأطراف، تأثر عن يمينه بفعل عوامل البيئة فجاء ذلك الجزء مخشوشناً، فلم يستخدمه النقاش للكتابة. وقد جاء على الحجر نقشان، علا هذا النقش الآخر.

نص النقش: ل ص ر ا ل ب ن ع ب د ب ن ع ب د

ترجمة النص: بواسطة صور إيل بن عبد بن عبد.

التعليق: جاء النقش في سطر واحد مكتوب من اليسار نحو اليمين بخط صغير، وبأداة حادة، وقد جاءت حروف النقش واضحة مقروءة، جعلت من القراءة المعطاة قراءة أكيدة.

التحليل: ص ر ا ل: اسم علم مركب من صر، واسم الإله إيل، الذي ورد جزءاً ثانياً في أكثر من اسم في هذه المجموعة[٩٨]. لم يرد الاسم المركب ص ر ا ل في النقوش الثمودية غير هذه المرة، على حين ورد اسم صر منفردا، أكثر من مرة فيها[٩٩]. وصِرّ، و صَوَّر من أسماء العرب[١٠٠]. وقد ورد اسم ص ر ا ل من بين النقوش المسندية في أحد النقوش القتبانية[١٠١]. واشتقاق الاسم من صير، والذي يفيد القطع[١٠٢]. ولعل الاسم صيغة فعلية بمعنى: «قطع إيل».

ع ب د: ورد الاسم في النقش مرتين، يفصل بينهما لفظ البنوة. وعبد لفظ سامي مشترك، يحمل مفهوم إقامة فرض العبادة، أو يفيد معنى العمل، أو العبودية، فالفعل عبد يعني: عَمِلَ، خَدَمَ، والعبد: الخادم[١٠٣].

وتفيض المصادر الكتابية والنقشية بالأسماء من الجذر عَبَدَ سواء في النقوش الصفوية[١٠٤]، أو الثمودية[١٠٥]، أو السبئية[١٠٦]، أو النبطية[١٠٧]، أو التدمرية[١٠٨]، ناهيك عن الأمثلة العديدة في العربية الفصحى[١٠٩].

النقش السابع:

مادة الكتابة: انظر النقش أعلاه.

ترجمة النص: بواسطة ب ن ك هـ ل ن بن رِكس.

التعليق: جاء هذا النقش أسفل النص السابق، وقد بدأ باسم علم من غير أداة الملكية اللام، وقد كتب من السيار نحو اليمين، بنوع الخط السابق ذاته، وقد جاءت الحروف مقروءة على الرغم من خشونة بعض مواضع سطح الحجر.

التحليل: ب ن ك هـ ل ن: وهو اسم العلم ك هـ ل ن، مسبوقاً بلفظ البنوة ب ن. واسم ك هـ ل ن هو اسم علم بسيط على وزن فعلان. ويرد هذا الاسم، وهو ك هـ ل ن في النقوش الثمودية(٨٧)، والصفوية(٨٨)، والسبئية(٨٩)، كما ذكرته النقوش النبطية بالصيغة ذاتها(٩٠). وقد ورد في أنساب العرب اسم كهلان(٩١). والكهل من استحكم سنه(٩٢).

أما الاسم الثاني فهو ر ك س: اسم علم بسيط يرد في النقوش الثمودية(٩٣). والركس في العربية الجماعة من الناس، والركيس الرجيع(٩٤)، وهو اسم ما زال الناس يتسمون به(٩٥).

النقش الخامس:

مادة الكتابة: انظر النقش الثالث أعلاه.

نص النقش: ل ع ب [د] ٱ ل ب ن ×××

ترجمة النص: بواسطة عبـ[ـد] ٱلله بن ×××.

التعليق: كتب النص بخط عمودي من الأسفل إلى الأعلى، وبخط مشابه لسابقيه، وقد تعرض النص لكثير من التشويه؛ إذ قُشِرت أجزاء من سطح الحجر فذهب حرف الدال وجزء من حرف الألف، قد عزف الكاتب عن استكمال بقية النقش بعد لفظ البنوة؛ وذلك ربما بعد أن أساء تقدير المساحة التي كتب عليها نقشه؛ إذ التقت الحروف مع حروف النقش السابق.

التحليل:

ع ب]د[ٱ ل: اسم علم مركب، من عبد(٩٦)، واسم الإله إيل(٩٧). وهو اسم علم مركب

اسم علم لشخص أو قبيلة أو حي[١٢٩]. وقد تعددت معاني الجذر معن، فمَعَن الفرس: تباعد هارباً، وأمعن الرجل هرب وتباعد، والمُعن الإقرار بالحق، والمَعن الشيء السهل الهين، والمُعن والمعين: الماء السائل على وجه الأرض، أو الماء الغزير العذب، ومعان القوم منزلهم، وقد يكون مَعِين مفعولاً من عِنته، وبنو معن بطن، وفي الأمثال حدِّث عن معن ولا حرج، وهو معن بن زائدة بن شريك، وكان من أجود العرب[١٣٠]، ويجعل ابن دريد اشتقاق معن من الشيء اليسير[١٣١]. وقد قرأ هزيم الاسم الوارد في النقش مَنَعَ إيل[١٣٢]، وهي قراءة موفقة. والحامي أي المانع هو إل، وجاء الاسم مركباً على صيغة الجملة الاسمية.

النقش الثامن:

مادة الكتابة: حجر رملي داكن، سطحه ملائم للكتابة، ويرافق النقش العربي الشمالي نقش إسلامي أسفل منه، وهي ظاهرة موجهة للنظر في نقوش البادية الأردنية الجنوبية الشرقية، في مناطق شرقي الجفر، وسوف يتبع هذا الكتاب كتاب آخر يتناول النقوش الإسلامية المبكرة، والعائدة إلى القرون الهجرية الثلاثة الأولى.

نص النقش: ل س ع د ب ن ز ع ن ب ن ز ع ن

ترجمة النص: بواسطة سعد بن ز ع ن بن ز ع ن.

التعليق: حوى الحجر نقشاً ثمودياً مكتوباً بواسطة الطرق المتتابع فوقه، فجاءت حروف النقش غائرة وعريضة، وقد كتب من اليسار نحو اليمين ثم في سطر أسفل تنحدر الحروف بطريقة المحراث يميناً، وتبدو الحروف واضحة مقروءة.

التحليل: س ع د: اسم علم لشخص يرد في النقوش الثمودية[١٣٣]، كما يرد في الكتابات الصفوية[١٣٤]، واللحيانية[١٣٥]، وهو اسم عرف في النقوش المسندية[١٣٦] السبئية[١٣٧]، والمعينية[١٣٨]، والقتبانية[١٣٩]. أما في النبطية فيجيء بصيغة ش ع د، ش ع د و[١٤٠]، وفي التدمرية بصيغة ش ع د، ش ع د ا[١٤١]. وهو يحاكي الاسم سَعد في تراجم الأعلام العربية[١٤٢]. وهو من أسماء العرب، والسعدُ: اليُمن، وهو نقيض

نص النقش: ل ق ن ع ا ل ب ن ك ع]ب[ب ن م ن ع ا ل

ترجمة النص: بواسطة قنع إيل بن كعب بن منع إيل.

التعليق: كتب هذا النقش أسفل النقش السابق وبالاتجاه نفسه من اليسار إلى اليمين، ولكنه تعرض للاضمحلال في كثير من حروفه، وجاء الحرفان الأخيران منه فوق الجزء الخشن من الحجر، ولكن ذلك لم يحرمنا من إمكانية إدراك الحروف وتمييزها، ولذا فالقراءة المعطاة مرضية.

التحليل: ق ن ع ا ل: اسم علم مركب، من ق ن ع، و ا ل. وق ن ع اسم يرد في الثمودية مفرداً(١١٠). أما ق ن ع ا ل فلم نعثر له على شواهد، سواء في النقوش الثمودية، أو في النقوش العربية القديمة المنشورة. وقنع بمعنى رضي، وإيل من آلهة العرب المعبودة قبل الإسلام، وهو إله سامي مشترك يشير إلى الإله مطلقاً، أو يختص بإله معين(١١١)، كثر وروده عندهم اسم إله، أو مركباً مع أسماء الأعلام عندهم(١١٢). والاسم في النقش جملة فعلية يعني: «قَنِع إيل، أو رضي إيل».

ك ع ب: اسم علم بسيط، ورد في النقوش الثمودية(١١٣)، والصفوية(١١٤)، وورد في النقوش النبطية بصيغة ك ع ب و(١١٥)، وكذا في التدمرية(١١٦). وقد سمت العرب كعباً وكعبان، ويقال أكعب الرجل أي أسرع، ولعل التسمية من الكعب، وهو كل شيء علا وارتفع(١١٧).

م ن ع ا ل: اسم علم مركب من م ن ع، و ا ل. وقد جاء الاسم في الصفوية(١١٨). بينما لا تورده النقوش الثمودية مركباً بهذه الصيغة، على حين يرد فيها بصيغة ا ل م ن ع(١١٩). وقد ورد جزؤه الأول منفرداً في عدد من النقوش(١٢٠). فمعن منفرداً اسم علم بسيط له شواهد في الثمودية(١٢١)، وورد في الصفوية(١٢٢)، وفي اللحيانية(١٢٣)، وفي القتبانية(١٢٤)، وفي المعينية(١٢٥). كما جاء الاسم في النبطية بالصيغ: م ع ن و، م ع ن ا، م ع ي ن و(١٢٦)، وفي التدمرية بالصيغ: م ع ن، م ع ن ا، م ع ن و، م ع ن ي(١٢٧)، وفي آرامية الحضر بصيغة: م ع ن ا(١٢٨). ومعن من أسماء العرب التي وردت في أشعارهم،

الإحالات والحواشي:

١ – نود أن نشكر دائرة الآثار العامة الأردنية على تصريح المسح النقوشي للمنطقة، والذي تم الحصول عليه عام ١٩٩٩م، كما نود أن نشكر السيد حسين الدماني دليل فريق المسح في المنطقة، والسيد جعفر البستنجي المساح في قسم الآثار في الجامعة، وعضو فريق المسح في الميدان، والسيد يوسف أبو إزغيريت الرسام في القسم، الذي ساعدنا في إعداد لوحات البحث.

٢ – حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٣٦.

٣ – سلمان بولس، خمسة أعوام في شرق الأردن، حريسه، ١٩٢٩م، ص ١٩٧.

٤ – بولس (١٩٢٩م) : ١٩٧–٩٨

٥ – انظر مثلا :.LP 540, 673; WH, 329, 410, 421

٦– Winnett and Harding, 1978, no. 410. -

٧– G. Loud, Meggiddo II, Chicago, University of Chicago, 1948, p. 73; R. Schaub, Pattern of Burial at Bab edh-Dra AASOR, 46: 65ff.

٨– ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة رجم.

٩– A. Jamme, The Safaitic Verb wgm ، Orientalia, 36 (1967), 159-192.

١٠– انظر الخريطة المرفقة.

١١– البحيري، صلاح الدين، الأردن: دراسة جغرافية، منشورات لجنة تاريخ الأردن، سلسلة الكتاب الأم في تاريخ الأردن، الطبعة الثانية، الجمعية العلمية الملكية، عمان، ، ١٩٩٤م، ص ٧٣.

١٢– الأمر الذي ستتم مناقشته لاحقاً.

١٣– سمي أيضاً بالخط المحقق، والذي استخدم في المكاتبات الرسمية، وكتابة القرآن الكريم. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٣، القاهرة، ص ٢٢–٢٣. المنجد، صلاح الدين، دراسات في تاريخ الخط العربي من بدايته إلى نهاية العصر الأموي، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٢م، ص ١٧.

١٤– وذلك بإزالة استعجام الكتابة باستعمال النقط في الأحرف المتشابه رسماً كالحاء والخاء والجيم مثلاً. وظهرت هناك حاجة ماسة لإعجام الحروف مع دخول كثير من الأقوام في الإسلام، الأمر الذي شاع معه اللحن والتصحيف والتحريف. وبدا الأمر أكثر خطورة عندما أصاب التحريف القرآن الكريم. وتنسب كتب التاريخ فضل استعمال النقط للدلالة على الإعجام إلى نصر بن

النحس، ومنه سعيد، وقد سمت به العرب الأيام والكواكب، فتقول يوم سعد، وكواكب سعد، وهي عشرة، أربعة منها من منازل القمر. والسُّعدُ من الطيب، وهو ضرب من التمر. وكما اشتقت العرب من الجذر سعد، الأسماء سَعيد، وسُعيد، وسَعْد، ومسعود، وأسعد، وساعده، ومسعد، وسعدان. وسَعْد: صنم كانت تعبده هذيل في الجاهلية[١٤٣].

ز ع ن: تكرر اسم العلم البسيط ز ع ن في النقش مرتين، تفصل بينهما أداة البنوة. وزعن في المعاجم العربية بمعنى مال، فزعن إلى الشيء مال إليه[١٤٤]. وقد مرَّ الاسم في نقوش ثمودية منشورة قليلة؛ إذ يورده هاردنج في قائمته مرة واحدة[١٤٥]. ولا يتكرر الاسم في النقوش المسندية الآخرة سوى في نقش سبئي وحيد[١٤٦]. ولم يتيسر في أسماء العرب ما يحاكي هذا الاسم.

١٨ -حسن، زكي محمد، فنون الإسلام، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٢٣٦-٢٣٧.
حمودة، محمود عباس، دراسات في علم الكتابة العربية، مكتبة غريب، القاهرة، بدون تاريخ.
١٩ - الحارثي، ناصر بن علي، وغباشي، عادل محمد نور، نقوش إسلامية مبكرة في وادي العسيلة بمكة المكرمة، عالم المخطوطات والنوادر، المجلد الثاني، العدد الأول، ١٩٩٧م، النقش رقم ١٤ (ق ١هـ)، والنقش رقم ٢٦ (ق٢هـ)، والنقش رقم ٣٥ (ق٢-٣هـ)، ص ٤٠-٤٢. البني، عدنان، الكتابات العربية الإسلامية في معبد «بعل» في تدمر، العصور، دار المريخ للنشر، لندن، ١٩٨٩م، ص ١٢٥.
٢٠ - ظهر حرف الحاء بهذا الشكل (حـ) في نقش منى ابنة عمرو من الحجر (٣٥٦م)، Naveh, J. 1982, Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography, Jerusalem, Leiden, P.159, fig. 145
كما استمر رسم هذا الحرف بشكله الذي ظهر في النقوش النبطية المتأخرة، في نقوش العصر الجاهلي، كنقش جبل رم الثاني (ق٤م)، Bellamy, J. 1988 Two Pre-Islamic Arabic Inscriptions Revised. Jabal Ramm and Umm al-Jimal, JAOS 108. 3: 369-372.
كما استمر ظهوره بهذا الشكل في النقوش الكوفية العائدة إلى العصر الأموي، كنقش قصر برقع (٨١هـ)، Grohmann, A. Arabische Palaographie II: Das Schrftwesen und die Lapidarabschrift. Osterreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse: Denkschriften 94/2, Wien, P. 72, 84, fig. 50, Pl. XII, no. 2.
٢١- كنقش خربة النتل، الواقعة على بعد ١٤ كم للجنوب الشرقي من مادبا، (١٠٠هـ)، Musil, A. Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petraea, WZKM 22: 81-85, figs. 1-2.
داود، مايسة محمود، الكتابات العربية على الآثار الإسلامية من القرن الأول إلى أواخر القرن الثاني عشر للهجرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٠٩.
٢٢ -كشاهد قبر ساحة ابنة إبراهيم الخولاني من منطقة البجة بشرق السودان (٢٧٦هـ)، شيحة، مصطفى عبدالله محمد، دراسة أثرية لشواهد قبور إسلامية، مجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، ١٩٨٤م، العدد الخامس، ص١٥٤. وشاهد قبر نائلة بنت بشر (٢٦٩هـ)، مايلز، جورج، شواهد قبور إسلامية مبكرة من مصر في متحف الفنون الجميلة، بوسطن، العصور، المجلد الثاني، الجزء الثاني، دار المريخ للنشر، لندن، ١٩٨٧م، ص ١٦٠، ترجمة أحمد بن عمر الزيلعي.
٢٣ - كالنقش رقم ١٥ من نقوش مكة المكرمة (٨٤هـ)، الراشد، سعد عبد العزيز، كتابات إسلامية من مكة المكرمة «دراسة وتحقيق»، الرياض، ١٩٩٥م، ص ٥٥.
وبالنقشين ذوات الأرقام ١٣ و ١٤ من مدينة السرين الأثرية، الفقيه، حسن بن إبراهيم، مواقع أثرية في تهامة -٢- مدينة السرين الأثرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص٨٧-٨٨.

عاصم، ويحيى بن يعمر في زمن خلافة عبد الملك بن مروان (٦٤-٨٦هـ)، ولكن تشير الداسات النقشية على الحجارة (كنقش سد معاوية المؤرخ بعام ٥٨هـ)، والكتابة على ورق البردي، كبردية أهناسيا المؤرخة بعام ٢٢هـ)، إلى أن التنقيط الجزئي لبعض الحروف المتشابه في الرسم قد ظهر قبل زمن خلافة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣، ص ٢٢-٢٣.

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المقنع في رسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق محمد أحمد دهمان، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٠م، ص ١٢٥.

Miles, G. 1948, Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz, JNES 7. Pp. 240-263.

التل، صفوان، تطور الحروف العربية على آثار القرن الهجري الأول الإسلامية. مطابع دار الشعب، عمان، ١٩٨٠م، ص ٣٣.

١٥ - ينسب الشكل إلى أبي الأسود الدؤلي في مدة ولاية يزيد بن أبيه على العراق عام ٦٧هـ، وذلك باستخدام مداد بلون مغاير للون مداد الكتابة الأصلي. ويقصد بالشكل استخدام رموز تعلو الحرف، أو أسفله، أو يمينه أو يساره للدلالة على الفتح والسكون والضم والكسر، وذلك منعاً للدخول في اللحن بالقراءة.

القلقشندي، صبح الأعشى، ج١، ٣٥، ج٣: ٥-٧.

ابن منظور، لسان العرب، مطبعة دار صادر ودار بيروت، ١٩٥٦م، ج١١، ص ٢٥٨.

ابن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، مطبعة مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤م، ص ٤٠.

العسكري، ابن سعيد، التصحيف والتحريف، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ٨-١٠.

١٦ - حول المصطلحات المذكورة في هذه الدراسة انظر:

البهنسي، عفيف، معجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٥م.

جمعة، إبراهيم، دراسة في تطور الكتابة الكوفية على الأحجار في مصر في القرون الأولى للهجرة، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٠٣-١٠٤.

١٧- يعني المشق المد بين الأحرف لاستغلال المساحة المتوافرة للكتابة، ولإظهار الحسن والجمال في الكتابة. وبدت هذه الظاهرة في النقوش الكوفية العائدة إلى العصر الأموي، وعم استخدامها في العصر العباسي.

القلقشندي، صبح الأعشى، ج٣، ص١٤٥.

الفعر، محمد فهد، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز، جدة، ١٩٨٤م، الطبعة الأولى، اللوحة رقم ٢٩، ص ٣٨٦.

اللوحة رقم ٥٧ب؛ وبنقش تأسيسي لمسجد ومئذنة عثر عليه في مدينة عسقلان (١٥٥هـ)، Sharon, M. 1997 Corpus Inscriptionum Arabicarium Pallestinae. Vol. 1, Brill, Leiden, New York, Koln, P. 144, fig. 55. .

٣١- كالنقش رقم ١٥ من نقوش مكة المكرمة (٨٤هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ٥٥؛ وبنقش شاهد القبر رقم ٧ من القسطل (ق١هـ)، Bacquey et Imbert 1986: 398, Pl. XCIX, no. 2؛ وبالنقش رقم ١ من نقوش قصر المشتى (ق٢هـ)، Imbert, F. et Bacquey, S. 1989 Sept Graffiti Arabes au Palais de Musatta, ADAJ 33: 261, fig. 1, no. 1؛ والنقش رقم ٥ من نقوش منطقة الجوف (١٨٤هـ)، Al-Muaikel 1994: 203.

٣٢- كنقش أم الجمال الثاني (ق٦م)، Bellamy 1988: 372-378؛ Grohmann 1971: 17, fig 8

٣٣- Abbott, N. 1946, The Kasr Kharana Inscription of 92 H. Ars Islamica XI: 190-195, fig. 1. -

٣٤- الجبوري، سهيلة، أصل الخط العربي وتطوره إلى نهاية العصر الأموي، رسالة ماجستير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٧٧م، ص١١٩.

٣٥- كنقش منى ابنة عمرو (٣٥٦م)، Naveh 1982: 159, fig. 145

٣٦-كنقش حران (٥٦٨م)، Grohmann 1971: 17, fig. 8a and b.

٣٧- كنقش شاهد قبر عباسة (٧١هـ)، جمعة (١٩٦٩م): ص ١٣٤، الشكل رقم ١٣.

٣٨- كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ)، الصندوق، عز الدين، حجر حفنة الأبيض، مجلة سومر، المجلد ١١، بغداد، ١٩٥٥م، ص ٢١٣-٢١٧، النص الأول.

٣٩- الراشد (١٩٩٥م): ١٨٣.

٤٠- كنقش منى ابنة عمرو من الحجر (٣٥٦م)، Naveh 1982: 159, fig. 145

٤١- كنقش جبل رم الثاني (ق٦هـ)، Bellamy 1988: 369-372

٤٢- كنقش شاهد قبر عباسة (٧١هـ)، Grohmann 1971: 72, Pl. X, no. 2.

وفي الكتابة الفسيفسائية بقبة الصخرة (٧٢هـ)، Kreswell, K. 1969 Early Muslim Architecture I (new ed.), Oxford, Pls. 6-22.

وبنقش قصر برقع (٨١هـ)، Gaube, H. 1974, An Examination of the Ruins of Qasr Burqu، ص. ADAJ 19: 93-100؛ التل، صفوان، (١٩٨٠م): ص٤٧-٥٢، اللوحة رقم ٩.

وبالنقوش القصيرة التي عثر عليها على طريق الحج الشامي (ق ١-٣هـ)، غبان، علي بن إبراهيم بن علي حامد، ١٩٩٣م، شمال غرب المملكة العربية السعودية - الكتاب الثاني- الآثار الإسلامية في شمال غرب المملكة، مدخل عام، الطبعة الأولى، الرياض، النقش رقم ٥١، ص ١٤١، والنقش رقم ٥١، ص ١٤٥.

٤٣ - كالنقش رقم ١١ من شواهد القبور المحفوظة في مكتبة الملك فهد الوطنية (ق ٤هـ)، موضي بنت محمد بن علي البقمي، نقوش إسلامية شاهدية بمكتبة الملك فهد الوطنية دراسة في خصائصها

٢٤ – Cantineau, J. 1930, Le Nabateen, vol. II, Osnabruck, P. 49. Bellamy, J. 1985 A New Reading of the Namarah inscription, JAOS 105. 1: 31-74.

٢٥– كالنقش رقم ١٣ من نقوش مكة المكرمة (قـ١–٢هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ٥١، والنقش رقم ٤٦ من نقوش مكة المكرمة أيضاً (قـ١–٢هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ١٢٥. وبنقش قصير من بيسور الواقعة في جنوب فلسطين (قـ٢هـ)، Sharon, M. 1999, Corpus Inscriptionum Arabicarum Palestinae, Vol. II, Brill, Leiden, Boston, Koln, P. 174.

٢٦ - ظهر دعاء رحمة الله على في نقوش كوفية عائدة إلى القرنين الثاني والثالث الهجريين في نقوش عثر عليها في وادي آلاب بالقرب من المدينة المنورة؛ Al-Moraekhi, M. A Critical and Analytical Study of some early inscriptions from Medina in the Hijaz, Saudi Arabia, A Thisis submited to the University of Manchester for the Degree of PH. D. 1995

كالنقش رقم ٤٥ من نقوش منطقة الجوف (قـ٣–٤هـ)، Al-Muaikel, Khaleel Ibrahim, 1994, Study of the Archaeology of the Jawf Region, Saudi Arabia, Riyadh, King Fahd National Library, P. 198.

وبنقوش وادي العسيلة، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٣٢؛ وبنقوش مكة المكرمة، الراشد (١٩٩٥م): ١٧٢؛ وبنقوش معبد بعل، البني (١٩٨٩م): ١٦٠.

٢٧ – كالنقش رقم W 7 و W 9 من نقوش الحناكية، Donner, Fred, Some Early Arabic Inscriptions From Al-Hanakiyya, Saudi Arabia, Journal of Near Eastern Studies, 43, no. 3 (1984), P. 201.

٢٨– كنقش سد معاوية،الذي كتب، كتب هكذا: هذا السد لعبدالله معوية ....، Miles 1948: 240, fig. 1 Majeed Khan and Ali Al-Mughannam 1982 Ancient Dams in the Taif Area 1981 . Atlal, vol. 6. P. 130.ص

ونقش خربة نخل العائد إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري، المعاني، سلطان عبدالله، ومحاسنة، حمزة مزلوه، نقش كوفي مبكر من خربة نخل، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٦م، المجلد ٢٣، العدد ١، ص ٥٢–٦٣، الشكل رقم ٣.

٢٩– كنقوش مكة المكرمة ، النقشين ١٣ و ٤٦ ، الراشد (١٩٩٥م): ١٧١.

٣٠– كنقش شاهد القبر رقم ٥ من القسطل (قـ ١هـ)، Bacquey, S. et Imbert, F. 1986 La Necropole de Qastal, ADAJ 30: 398, Pl. XCIX, no. 2. . وبنقوش الحجارة الميلية العائدة إلى زمن حكم الخليفة الأموي عبد الملك بـــن مـــروان (٦٤–٨٦هـ)، Combe, E. Sauvaget, J. and Wiet, G. 1931 Reportoire Chronologique d'Epigraphie Arabe, Cairo, vol. 1, P.13-16.ص؛ وبالنقش رقم ١ من نقوش وادي العسيلة (٨٠هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ١٦٠؛ وبعدد من نقوش وادي العسيلة (قـ١–٢هـ)، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٢٤؛ وبنقوش منطقة القصيم القصيرة (قـ٢–٣هـ)، الجارالله، عبدالعزيز بن جارالله بن إبراهيم، الاستيطان والآثار الإسلامية في منطقة القصيم، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٧م،

٥٥ - الجبوري (١٩٧٧م): ١٢٦، الجداول ٢ و ٣.

٥٦ -كالنقش رقم ١٧ من نقوش مكة المكرمة (٩٨هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ٦٠؛ وبنقوش وادي العسيلة القصيرة، الحارثي والراشد (١٩٩٧م): ٢٧.

٥٧ - داود، مايسة، (١٩٩١م): ١٠٩؛ وبشاهد قبر عباسة ابنة عيسى من نقوش منطقة البجة بالسودان (٢٧٧هـ)، شيحة (١٩٨٤م): الشكل رقم ٣.

٥٨- كشاهد القبر رقم ١٢ من أسوان (٢٥٢ هـ)، سعاد ماهر (١٩٧٧م): ٤٤، اللوحة رقم ٩. وبشاهد قبر أم محمد من مدينة العقبة (قـ ٣ هـ)، Sharon, M. 1997: 98, fig. 45b

٥٩- Naveh 1982: 159, Pl. 144-

٦٠- كنقش عبد الرحمن الحجري (٣١هـ)، جمعة (١٩٦٩م): ١٣٠؛ وبنقوش قصر المشتى (قـ٢هـ)، Imbert et Bacquey 1989: 260-267 .

٦١- كالنقش رقم ١٧ من نقوش مكة المكرمة (٩٨هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ٦٠.

٦٢- الفعر (١٩٨٤م): ٢٧٤.

٦٣- كنقوش وادي العسيلة (قـ١-٣هـ)، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٢٩؛ ونقوش منطقة الجوف القصيرة (قـ١-٣هـ)، Al-Muaikel 1994: 139-201

٦٤- كنقوش مكة المكرمة القصيرة (قـ١-٣هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ١٨٨؛ وبنقوش قصر المشتى (قـ٢هـ)، Imbert et Bacquey 1989: 259, fig. 1, no. 1.

٦٥- كنقوش مكة المكرمة القصيرة (قـ١-٢هـ)، الراشد (١٩٩٥م): ١١٩، ١٢١، ١٣٨، ١٤١؛ ونقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ)، الصندوق (١٩٥٥م): ٢١٢-٢١٧، النص الأول؛ وبنقش محنا (النصف الأول من القرن الثاني الهجري)، كريم، جمعة، والمعاني، سلطان، نقش شاهدي لأحد أمراء البيت المرواني من محنا-الكرك، مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٥، العدد الرابع، ١٩٩٩م.

٦٦- الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٤٩.

٦٧- كنقوش وادي العسيلة، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٤٨؛ ونقوش معبد بعل، العش (١٩٨٩م): ١٢١-١٢٧.

٦٨- Gruendler, B. The Development of the Arabic Scripts From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993, P 113-115.

٦٩- كالنقش رقم ٣ من نقوش وادي العسيلة (٨٠هـ)، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٣٢؛ وبنقش خان الحثرورة (٦٤-٨٦هـ)، التل (١٩٨٠م): ٤٥؛ وبنقش تأسيسي من عسقلان (١٥٥هـ)، Sharon 1997: 144, fig. 55 ونقش أبو الحسين بن عبدالله من وادي موسى في كلمة توفي، (١٧٠هـ)، كريم، جمعة، نقش كوفي من وادي موسى - البتراء يعود إلى العصر العباسي الأول: دراسة نقشية تحليلية،

الفنية وتحليل مضامينها، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٩٩٩م، ص ٢٤٨، الشكل رقم ١١ أ. وبشاهد قبر من المتحف الإسلامي في القاهرة مؤرخ بعام ٢٩١ هـ، جمعة (١٩٦٩م): الشكل رقم ٢٥، ص٢٠٥.

٤٤- كنقش حران (٥٦٨م)، Grohmann 1971: 17, figs. 8a and b.

٤٥- كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ)، الصندوق (١٩٥٥م): ٢١٣-٢١٧، النص الأول ؛ وحجر دير القلط الميلي (٦٤-٨٦هـ) Grohmann 1971: 72, 83, fig. 48c. ؛ وكتابة قصير عمرة (٩٤-٩٧هـ)، Grohmann 1971: 73, 85, fig. 52؛ ونقش خربة النتل (١٠٠هـ)، Musil 1908: 81-83, figs. 1-2.

٤٦- الراشد (١٩٩٥م): ١٨٤؛ الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٢٥.

٤٧- كنقش عبد الرحمن الحجري (٣١هـ)، جمعة (١٩٦٩م): ١٣٣؛ ونقش الحجر الميلي الذي عثر علية في عقبة فيق (٧٣هـ)، Sharon 1997: 103, fig. 48a؛ وبنقش جبل أسيس (١١٣هـ) العش ، محمد، كتابات عربية غير منشوره وجدت في جبل أسيس، مجلة الحوليات الأثرية السورية، المجلد ١٦، ١٩٦٣م، ص ٣٧-٥٦.

٤٨- كنقوش وادي العسيلة القصيرة (ق١-٣هـ)، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٢٦؛ ونقوش مكة المكرمة القصيرة، الراشد (١٩٩٥م): ١٨٥؛ وبنقوش وادي السويدي الواقع على بعد ٤كم إلى الشمال من العقبة (نهاية القرن الأول الهجري) Sharon 1997: 93, fig. 42.

وورد حرف الزاي مشابهاً لشكل حرف الراء في نقوش كثيرة نذكر منها النقش رقم ٤ من نقوش وادي العسيلة (٩٨هـ)، الحارثي وغباشي (١٩٩٧م): ٤٩؛ وبنص قرآني من القصيم (ق٣هـ)، الجار الله (١٩٩٧م): ٢٦٧، الشكل رقم ٥٥، وبنقش تأسيسي من عسقلان (١٥٥هـ)، Sharon 1997: 144, fig. 55

٤٩- كنقش زبد (٥١٢م)، Grohmann 1971: 16, fig. 7b-c, Pl. II

٥٠- كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ)، الصندوق (١٩٥٥م): ٢١٢-٢١٧، النص الأول؛ ونقش قصر برقع (٨١هـ)، التل (١٩٨٠م): ٤٧؛ ونقش جبل أسيس (٩٣هـ) ؛ ونقش قصر عنجر (١٢٣هـ)، البهنسي، عفيف، القصور الشامية وزخارفها في عصر الأمويين، مجلة الحوليات الأثرية السورية، المجلد ٢٥، ١٩٧٥م، ص٢١.

٥١- كنقش عبدي بن تيما من العلا (ق٤م)، Euting, J. 1885 Nabataische Inschrften aus Arabien, Berlin, P. 71, no.30.

٥٢- كنقش حجر حفنة الأبيض (٦٤هـ)، الصندوق (١٩٥٥م): ٢١٢-٢١٧، النص الأول؛ وبنقش جبل أسيس (١١٣هـ)، العش (١٩٦٣م): ٢٩١.

٥٣- كالنقوش القصيرة التي عثر عليها في وادي المغارة في سيناء (٢٦٦م) Naveh 1982: 157, Pl. 21

٥٤ - كنقش أم الجمال الثاني (ق٦م)، Bellamy 1988: 372-378

٨٩- RES, no. 3318.

٩٠- Cantineaum, 1978, p. 106.

٩١- W. Caskel, Gamharat an-Nasab, des genealogische Werk des Hisam ibn Muhammad al-Kalbi, 2vols. Leiden, 1966, p. 368

٩٢ - ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (٢٢٣هـ-٣٢١هـ)، الاشتقاق، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، (١٩٩١م)، ص ١٧٩.

٩٣ - King, 1990, p. 504.

٩٤- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة ركس.

٩٥- انظر اسم الكاتب الأردني المعروف ركس بن زائد العزيزي.

٩٦- حول اشتقاق هذا الجزء انظر النقش السادس.

٩٧- حول اشتقاق هذا الجزء انظر النقش السابع. وانظر حول اشتقاق التسمية: R. Hazim, Die Safaitischen Theophoren Namen der Gemeinsemitischen Namengebung, Unpublished Ph. D. Thisis, Marburg, 1986, p. 117.

٩٨- انظر النقش السابع مثلاً.

٩٩- King, 1990, p. 518.

١٠٠- Caskel, 1966, p. 538.

١٠١- RES 3902.

١٠٢- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة صير.

١٠٣- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص ٢٣١.

١٠٤- Harding, 1971, 397

١٠٥- King, 1990, 522

١٠٦- Harding , 1971, 397

١٠٧- CIS, no. 222.

١٠٨- Stark, 1971, 397

١٠٩- ابن دريد (١٩٩١م)، ص ١٠-١١.

١١٠- King, 1990, p. 538.

١١١- سبتينو موسكاتي، الحضارة الفنيقية، ترجمة نهاد خياط، دمشق، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ٦٨.

١١٢- Hazim, 1986, p. II-V; CIS, no. 408, 498; Stark, 1971, p. 4.

مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد ٢٦، العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٩م، ص٦٧٨، اللوحة رقم ١.

٧٠- Gruendler 1993 : 115.

٧١- G. King, Early North Arabian Thamudic E. A preliminary descriptions based on a new corpus of inscriptions from Hisma desert southern Jordan and published material, Unpublished Ph.D. in: School of Oriental and African Srudies, 1990, p. 554.

٧٢- King, 1990, p. 554.

٧٣- Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 100.

٧٤- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة نشش.

٧٥- G. Lankester Harding, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions, Near and Middle East Series, 8, Toronto University, 1971, p. 425.

٧٦- حول اسم عف ونظائره واشتقاقه انظر: سليمان بن عبدالرحمن الذييب، نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٩م، نق ١٢.

٧٧- ابن منظور(١٩٩٥م)، مادة سحب.

٧٨- CIS: Corpus Inscriptionum Semiticarum, Paris, 1950, no 1345; Enno Littmann, Semitic Inscriptions, Safaitic Inscriptions, Leyden, 1943, no. 1134.

٧٩- Harding, 1971, p. 41.

٨٠- F. V. Winnett and L. Harding, Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns (Near and Middle East Series 9), Toronto: University of Toronto Press, 1978, no. 1897.

٨١- Harding, 1971, p. 78.

٨٢- Winnett and Harding, 1978, no. 2208.

٨٣- R. Hazim, Die Safaitischen Theophoren Namen in Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung, (Unbublished Ph.D. Marburg), 1986, p. 10.

٨٤- Harding, 1971, p. 118-119.

٨٥- F. Winnett, Safaitic Inscriptions from Jordan, (Near and Middle East Series 2), Toronto: University of Toronto Press, 1957, no. 694.

٨٦- CIS, no. 621; RES: Repertoir d Epigraphie Semitique, Paris: Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, no. 2333.

٨٧- King, 1990, p. 541.

٨٨- W. Oxtoby, Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin, American Oriental Society, New Haven,1968, no. 244.

١٣١- ابن دريد (١٩٩١م)، ص ٢٧١.

١٣٢- Hazim, 1986, p. 119.

١٣٣- King, 1990, p. 509.، وللمقارنات انظر الذييب، ١٩٩٩م، نق ٩.

١٣٤- غازي محمد يوسف علولو، دراسة نقوش صفوية جديدة من وادي السوع جنوب سوريا، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، ١٩٩٦م، نق ١٩.

١٣٥- حسين أبو الحسن (١٩٩٧م)، نق ٢٨.

١٣٦- الذييب (١٩٩٩م)، نق ٩.

١٣٧- CIS, no. 896.

١٣٨- Al- Said S. (1995) Die Personenamen in den minaeischen Inschriften, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, P. 160.

١٣٩- H. Hayajneh, Die Personennamen in den qatabanischen Inschriften, George Olme Verlag, Hildesheim, 1998, p. 160.

١٤٠- Cantineau, 1978, p. 152.

١٤١- Stark, 1971, p. 115.

١٤٢- Caskel, 1966, p. 492.

١٤٣- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة سعد. وحول الصنم انظر:

أبو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٢٤م، ٣٦.

١٤٤- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة زعن.

١٤٥- Harding, 1971, p. 299.

١٤٦- Harding, 1971, p. 299.

وقد كان التوثيق أعلاه للنقوش الصفوية والنبطية والتدمرية واللحيانية على الترتيب.

وقد وردت أسماء مركبة مع ايل في الفنيقية (Benz, 1972, p. 266)، والأوغريتية:

(Groendahl, F. Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Paepstlisches Bibelinstitut, Rom Piazza Della Pilotta, 1967).

١١٣- King, 1990, p. 540.

١١٤- Winnett and Harding, 1978, no. 1680, 3344; CIS 5333.

١١٥- سليمان بن عبد الرحمن الذييب، نقوش الحجر النبطية، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٨م، نق ١٨٩ .

١١٦- Stark, 1971, p. 92.

١١٧- ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة كعب.

١١٨- CIS 1904.

١١٩- Van Den Branden, Les Inscription Thamoudeens, Louvain- Heverie: Bibliotheque du Museon 25, 1950, p. 47.

١٢٠- King, 1990, p. 551.

١٢١- King, 1991, p. 548.

١٢٢- CIS no. 27; Oxtoby, 1968, no. 322.

صبري العبادي، «نقوش صفوية جديدة من متحف آثار المفرق»، مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد ١٣، عدد ٢، ١٩٩٧م، ص ص ٧٩-٩٠، نق ١.

١٢٣- حسين أبو الحسن، قراءة لكتابات لحيانية من جبل عكمة بمنطقة العلا، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٧م، نق ١١٠.

١٢٤- Harding, 1971, p. 556.

١٢٥- RES 2774, 2777.

١٢٦- Cantineau, 1978, p. 117.

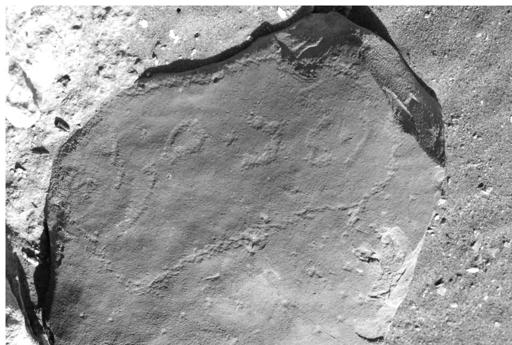
١٢٧- Stark, 1971, p. 96.

١٢٨- S. Abbadi, Die Personennamen der Inschriften aus Hatra, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1983, p. 124.

١٢٩- قال أبو الطيب المتنبي في قصيدته التي مطلعها (العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ناصيف اليازجي،):

أرق على أرقٍ ومثلي يأرقُ وجوىً يزيد وعبرة تترقرق

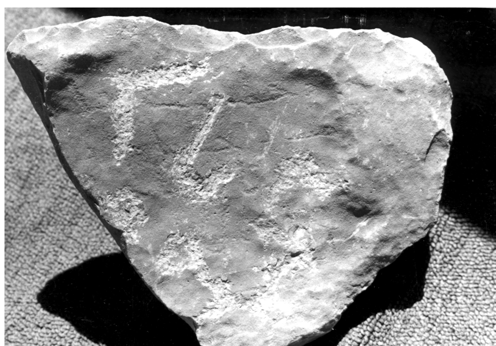
١٣٠ - ابن منظور (١٩٩٥م)، مادة معن.



نق ٧



نق ٨



اللوحة الحجرية رقم ١



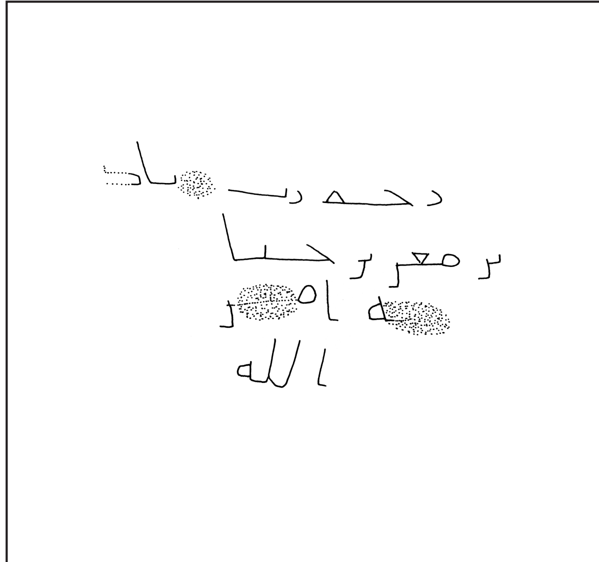
نق ١ + ٢



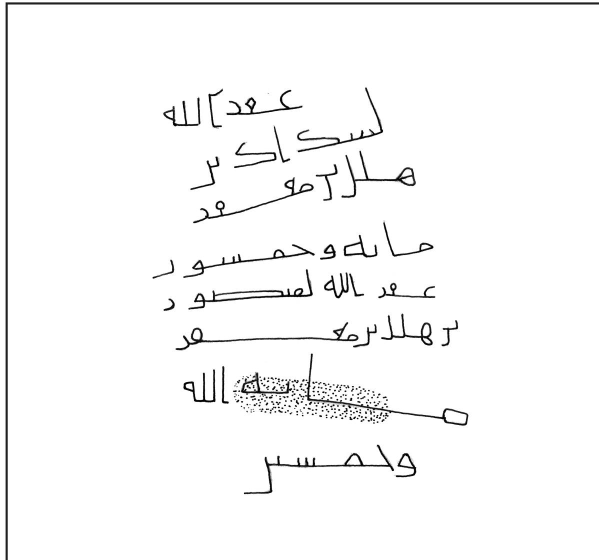
نق ٣ + ٤ + ٥



نق ٦



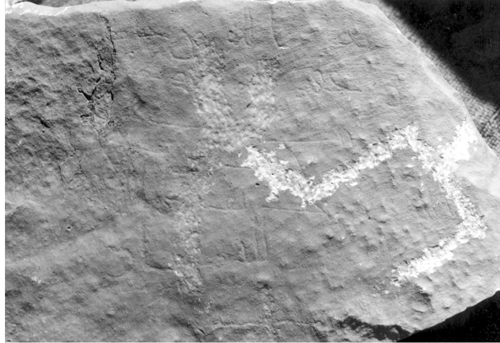
اللوحة الحجرية رقم ١ / النقش رقم ١



اللوحة الحجرية رقم ٢ / النقشان رقم ٢ ، ٣



اللوحة الحجرية رقم ٢



اللوحة الحجرية رقم ٣

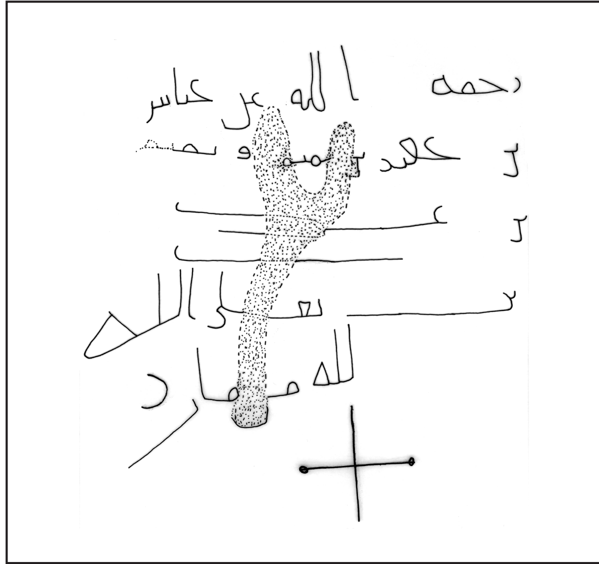


اللوحة الحجرية رقم ٤

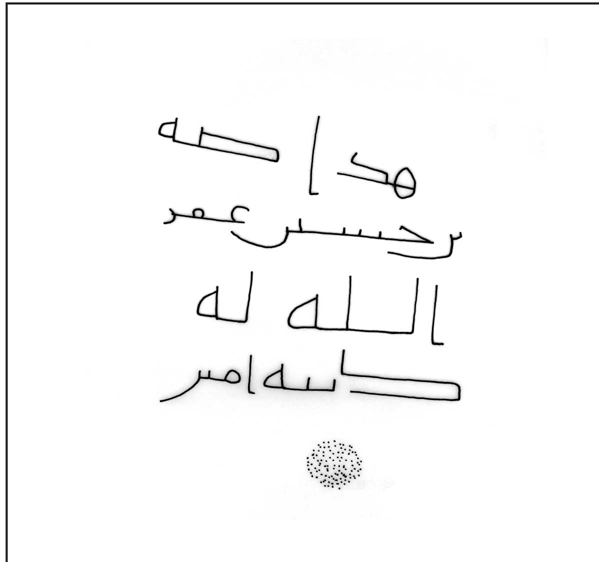
اللوحة رقم ٥ / لوحة تفريغية لحروف النقوش الإسلامية

الحرف	النقش الأول: منفرد	النقش الأول: بالبداية	النقش الأول: بالوسط	النقش الأول: بالنهاية	النقش الثاني: منفرد	النقش الثاني: بالبداية	النقش الثاني: بالوسط	النقش الثاني: بالنهاية	النقش الثالث: منفرد	النقش الثالث: بالبداية	النقش الثالث: بالوسط	النقش الثالث: بالنهاية	النقش الرابع: منفرد	النقش الرابع: بالبداية	النقش الرابع: بالوسط	النقش الرابع: بالنهاية	النقش الخامس: منفرد	النقش الخامس: بالبداية	النقش الخامس: بالوسط	النقش الخامس: بالنهاية
الألف	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	-
الباء	[illegible]	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-
التاء	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-
الثاء	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الجيم	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الحاء	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-
الخاء	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	-
الدال	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]
الذال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الراء	[illegible]	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	[illegible]	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]
الزاي	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
السين	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	[illegible]	-	-	-	-	-	[illegible]	-
الشين	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الصاد	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-
الضاد	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الطاء	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الظاء	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العين	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	[illegible]	-	-	-	-	-
الغين	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-
القاف	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-
الفاء	-	-	-	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-	-	-
الكاف	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
اللام	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	[illegible]	-	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	-	[illegible]	-	-	[illegible]	-	-
الميم	-	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	[illegible]	-	[illegible]	-	-
النون	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]
الهاء	-	-	-	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	[illegible]	-	[illegible]
الواو	-	-	-	-	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	-	-	-	-	-
الياء	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	-	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	-	[illegible]	[illegible]	-	-	[illegible]	-
اللام ألف	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

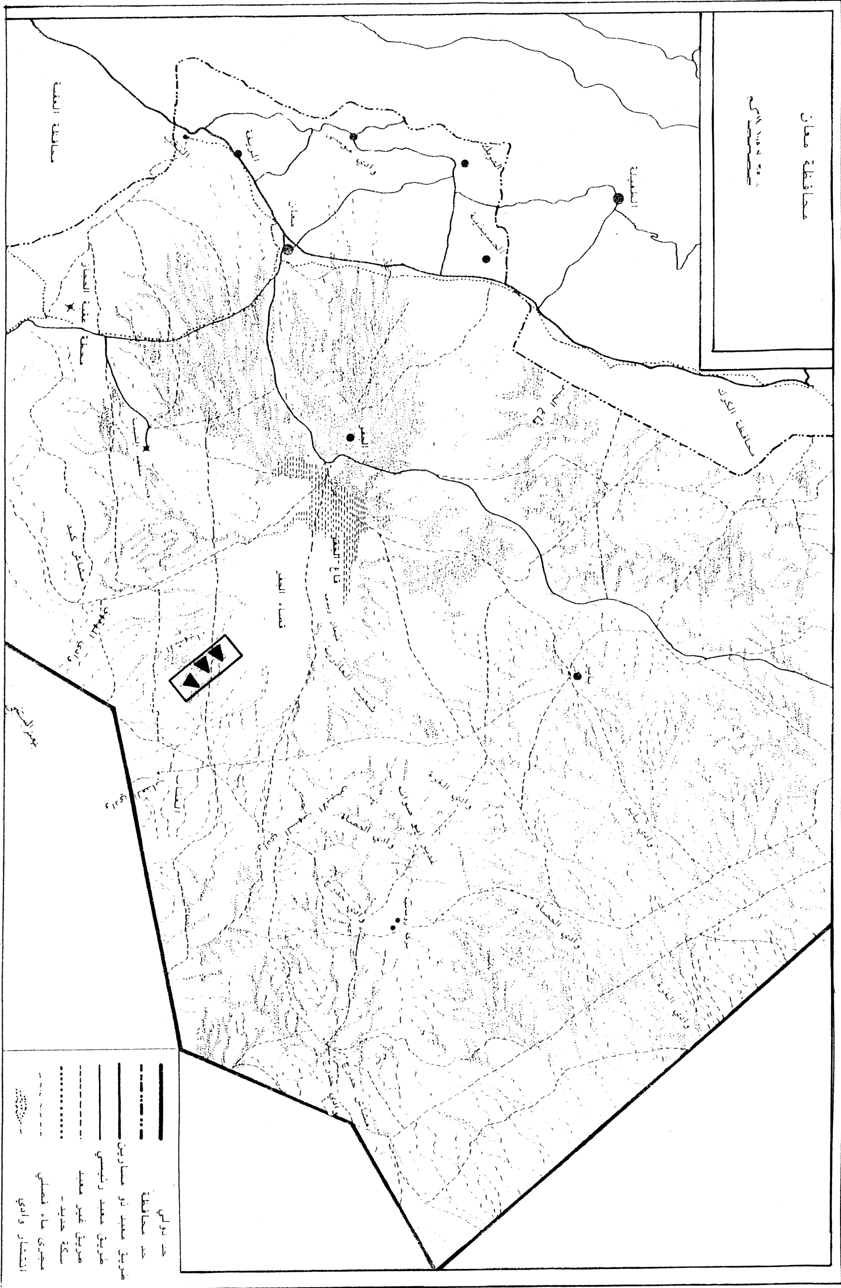
لفظ الجلالة



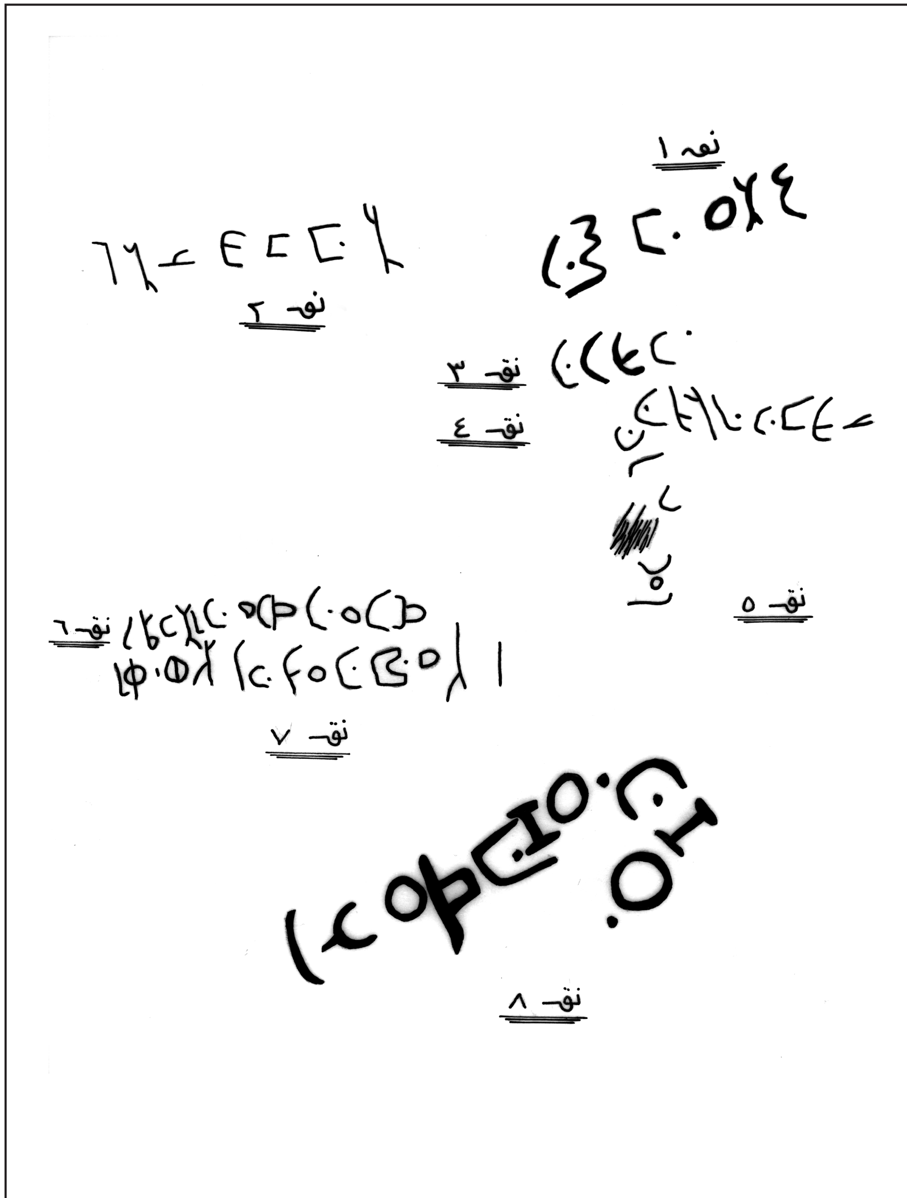
اللوحة الحجرية رقم ٣ / النقش رقم ٤



اللوحة الحجرية رقم ٤ / النقش رقم ٥



خريطة تبين مواقع نقوش الشهباء



لوحة رقم ٦



Fig. 2: Human figure from the church of the priest Wa’el

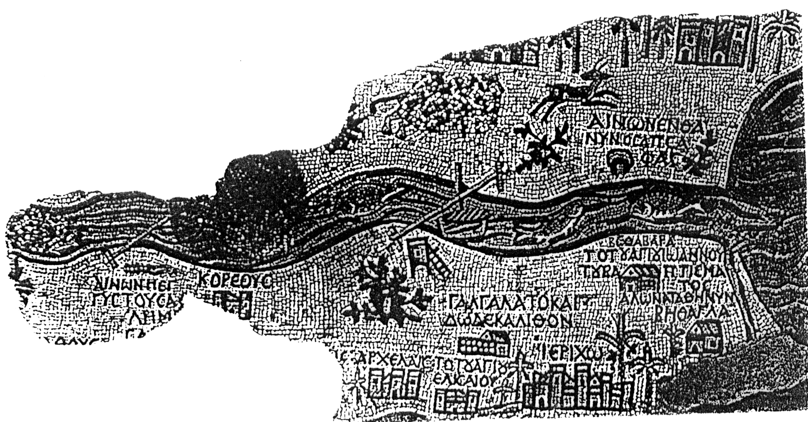


Fig. 3: Scene of the lion going after a Gazelle from the map of Madaba



Fig. 4: Replacement human figure by cross in the church of Yajuz

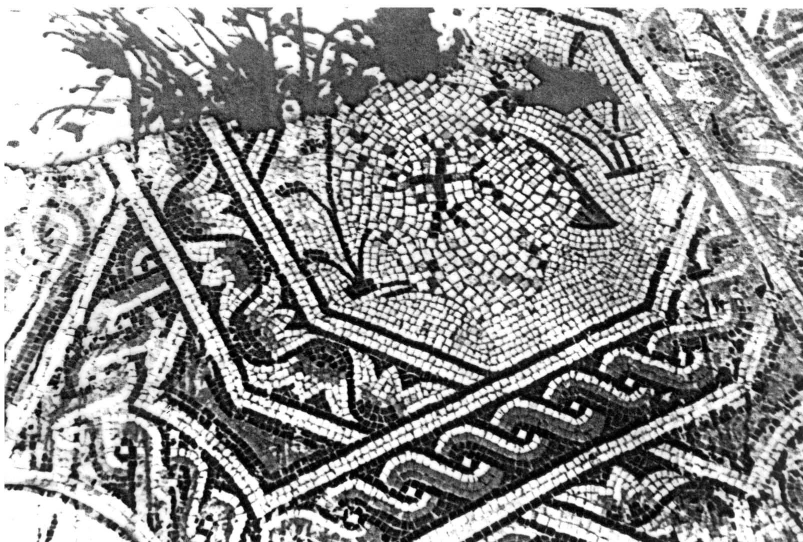


Fig. 5: Replacement the figure of bird by cross in the church of Masouh

Bibliography

1- Abu ñ Khafajah, Sh,2000, Documentation and conservation of the Basilica and the Chapel at Yajuz, Master thesis presented to the Jordanian University, Amman, plate xxvI .

2- Atiat, T 1986, The archaeological excavations at Um al- Rasas "Mefa,a", Annual of the Department of Antiquities of Jordan , p 24-25 .

3- Atiat, T 1994, La Technique des Mosaique Byzantine de Madaba et, sa region, These Presentee a L'universite' de paris Sorbonne Iv .

4- Avi-Yonah M 1935 -1936, Map of Roman Palestine,QDAP, IV, P,139-193.

5- Bisheh G,1987, observation about the Church of Saint Stephen at Umm Er-Rasas, Mefaa, Annual of the Department of Antiquities of Jordan ,XXX1.

6- Clain - stefanelli, E 1974, The Beauty and lore of coin currency and medals, Newyork P98.

7- De vaux, R 1938, une Mosaique Byzantine a Ma'in, R.B, P257 - 258 .

8- Duval, N et Leygo, F 1989, , Introduction, Mosaique Byzantine de Jordanie, Lyon P25 .

9- Goussous, N 1996, Umayyad Coinage of Bilad al- Sham, Amman , P 25 .

10- Khalil, L 1998, University of Jordan excavation at Khirbet Yajuz, Annual of the Department of Antiquities of Jordan, P . 457 - 472.

11- Leclercq ,H 1931, Madaba, Dictionnaire darcheolgie Chretien et Liturgie, Tomb10,Paris,p 816.

12- Piccirillo, M and Atiat, T 1986, The complex of Saint Stephen at Umm er-Rasas , Mefa'a, First compaign, August 1986 P . 341 - 351, Annual of the Department of Antiquities of Jordan.

13- Piccirillo, M 1985, le Antichita Bizantine di Ma'in dentorni, L A, Jerusalem, P 244 - 248 .

14- Piccirillo, M 1993,The mosaic of Jordan, Amman,.

15- Piccirillo, M, and Alliata, E 1994, Um Al- Rasas Mayfa'ah 1, Jerusalem, P. 61 - 62.

16- Saller, s and Bagatti, B 1949, The town of Nebo, Jerusalem, . P. 180 - 182 .

17- Schick,R1987,The Fate of the Christians in Palestine during the Byzantine-Umayyad Transition,Unpublished PhD dissertation, University of Chicago.

18- Sear D, Bendall, S and O'Hara, M 1987, Byzantine coins and their values, London, P. 285.

19- Vasilier, A 1958, History of the Byzantine Empire, Madison, Wisconson, vol 1, P. 251 - 268, 283 - 287.

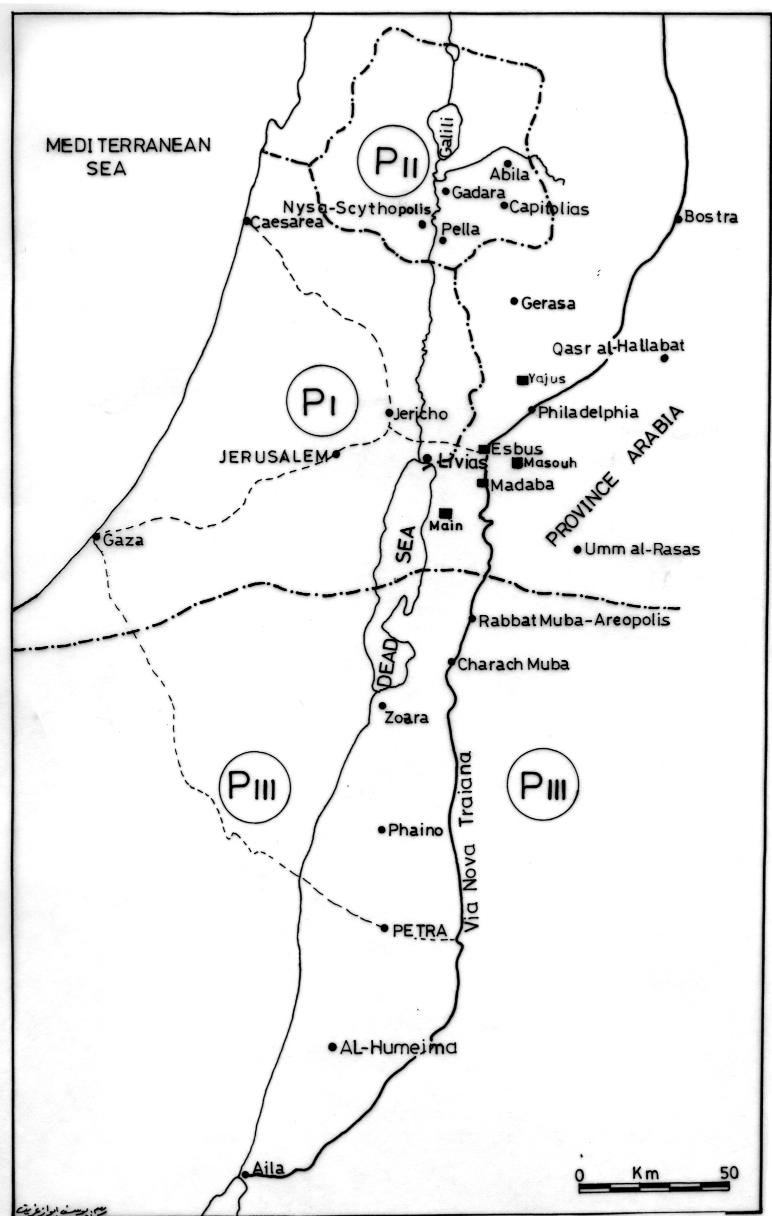


Fig. 1: Subdivision of Jordan territory in the Byzantine Period

During the second season of excavation, a chapel with coloured mosaic floor in form of geometric designs was uncovered where the dedicatory inscription dates the chapel to 508 A.D(Khalil,1998,457-472).After dedicatory inscription, the church was belonged to the Bishop of Pheladelphia -Amman.

In 2000A.D the church was the subject of Master thesis presented to the university Jordan (Abu-Khafajah,200). A group of ultra composite capitals decorated with acanthus leaves and animal figures were uncovered. These figures were devastated and an incision cross was replaced on one of them (Fig. 4).This evidence pushed us as well to suggest that the iconoclast was christian. This observation appears the possibility exists for an iconoclastic movement in Jordan that was both contemporaneous and parallel to the iconoclastic movement of the Byzantine Empire.That movement would seems to exhibit its own local character and radical nature, which did not even spare the figures of animals and fish.

3. The Church of Saint George

In 1897,the church of Saint George, the Map Church was uncovered. One year after the famous discovery, several studies had appeared studying its contents.(Leclercq1931,816;Avi-Yonah,1935,139-193).All human figures have been devastated except the figures of fish swimming in the Jordan and the Nile river.

It is noteworthy that a lion going after a gazelle in a scene in Moab region, east of Jordan , was destroyed while the gazelle , which is not far from the lion, was excluded (Fig.3).Nobody knows the reason beyond this exception, but there must be a strong impluse after these acts.

Through this deed, we can show the difference between the iconoclast movement and the other movement. It may be recognized as a figures destruction movement .This movement, which has a vague philosophy, is a religions one carried out by the people of the Christain sect which has replaced the destroyed figure by the cross.

4.Masouh church

The church belong to the Bishop of Hesban which is about 7 KM north of Madaba (Fig.1). It has a basilical form which was decorated with

geometrical composition.

It was clearly observed that one of the bird figures was destroyed and had the cross instead (Fig .5).Moreover, another image was replaced with a church building(Schick,1987,352).

This, of course, is another proof that this damage was done by the christain sect.

Presumably, this is another evidence of the existence of a movement which was aiming at destroying figures. But, truth to tell, there is no relation between this movement and the iconoclast movement which was working to demage figures such the Christ, the Virgin Mary, the 12 pupils and martyrs that had become, not images of people and animal in general (Schick1987,355).

Conclusion

It is clearly shown that there is a difference between the iconoclast movement and the movement of destroying the figures in the churches. which did not even spare the figures of birds and fish. The corpus of churches included in this paper is some archaeological evidence to specify the responsibility of the destruction where it seems clear from the archaeological data that the mutilation of figures is a local Christian movement carried out by the community of each Bishopric. It seems clear that the Christian themselves repaired the damage as we observe at Masuh and Yajuz, the people of the villages who replaced two images with crosses and another replaced with a church building. The repaired damage show that Christians wanted to continue to use the buildings as a churches. Neverthless, the destruction policy of people and animals in the Churches is still vague and questionable, although it is a religious movement carried out by Christian sect while the iconoclastic policy was against the idolatrous veneration of images of Christ, the Virgin Mary, the Saints and Martyrs that had become, not images of people and animal in general. The archaeological data at Umm Er-Rassas support this view. In this locality however, we have an iconoclastic movement after 786A.D, suggesting that the iconoclastic fervor that resulted in the disfigurement of human and animal portraits have been an internal movement within the Christian churches. Accordingly, no Umayyad Caliph had to do with destruction and there was no decree passed by Umayyad Caliphs regarding this matter.

of the Umayyad Caliph Yazid Ben Abd El- Malik who reigned from 720 - 724 A.D when the arabic sources however were completely silent about the order of Caliph Yazid (Piccirillo, 1993, 42; Bisheh1987, 14)

It is absolutely clear that there was disaccord between father De Vaux and father Piccirillo about the identification of the Umayyad Caliph iconoclast where this disagreement refuted the existence of any order against the representation of figures.

Moreover, it was difficult to ascertain the existence of this order. The church of Saint Stephen at Umm Er- Rasas (fig.1) was uncovered in 1986 by the author in cooperation with father Piccirillo which refuted as well the existence of order from one of the Umayyad Caliph after the date of 756 A.D mentioned in the dedicated inscription(Atiat1986,24,25) .

The importance of this discovery can be paralleled with the discovery in 1897 of a mosaic pavement in the church of Saint George, called Madaba Map (Piccirillo & Atiat1986, 341-351).

Undoubtedly, the date of 756 A.D, mentioned in the dedicated inscription exposes the date of realization of the mosaic floor with its complete respertoire of geometrical composition, human and animal figures where the mutilation of the figures were affected after this date. Moreover, the majority of the archaeologists propose, after discovery the church of Saint Stephen, that there was a Byzantine role in the levant during the 8th century where the destruction of images may have inspiration from iconoclastic bans of the Byzantine Emperors (Duval et Leygo, 1989, 25).

In the light of the above information it is clear that there was an apparent difference between the iconocalstic movement and the systematic disfigurement of the human and animal figures. It appears that in most churches, mosaics with figurative motifs were deliberately disfigured either totally or in part where the dating of this mutilation is fairly obscure.

In effect, the contrast in the destruction between the churches is particularly observed so an attempt will be made here to illustrate the contrast in the disfigurement of the figures in the following selected churches, belong to the episcopal sees of Philadelphia-Amman, Madaba and Esbus ñ Hisban. These cities formed the southern part of the province of Arabia with Bostra as the metropolitan city of the province (fig.1).

1.The church of the Priest Wa’eL

It was situated in the eastern edge of the ruins of Um- Er -Rasas and it was uncovered in 1990 by the author in cooperation with father Piccirillo (Atiat, 1994, 160-167; Piccirilo & Alliata 1994, 61,62). However, the church provided us with distinctive features, which have to do with the matter of destructing the figures of the church.

The year 587 A.D mentioned in the dedicated inscription, was the date of paving the church with figurative mosaic floor which was disfigured later on .In fact, two sorts of conservation can be observed in the mosaic floor. The first is by using big white tessera while the other is by using white plaster .Accordingly, we can conclude that the church had been in use long enough before and after the effects of the repairs necessary .The repaired damage by white tesserae and white plaster shows that the Christian of Um Er- Rasas wanted to continue to use the building as a church.

After the previous mutilation and restoration the church was still in service where it collapsed later.

In the area of the sanctuary we observed remains of frescoes on the collapsed stones from the dome where human figure was observed (Fig.2).

The portrait represents remains of a bust of white bearded man where his round tonsure and a halo around his head charactarized him as an esteemed cleric . This representation leads us to assume that it might be the Priest Wa¥el where the portraits of clergy are usually represented in the mosaic floor of Jordan (Piccirillo1993,40;Saller and Bagatti1949,180-182) . It is very clear that the portrait of the bearded man was spared while the other figurative motifs were carefully destroyed. This observation led us to suggest that the iconoclast was christian where the iconoclast respected the sacred space of the clergy and the sanctuary where the figures in this place were usually spared(Atiat1994,318) .This observation confirms the apparent difference between the iconoclastic movement in the Byzantine Empire and the destruction systematic of the figures in the churches of Orient.

2. The church of khirbet yajuz

The archaeological site of khirbet yajus is located on one km north of the Swaileh- Zarqa road , towards Shafa Badran area.

Introduction

It is fairly clear for the archaeologists who worked in Jordan that the church can be considered as a common discovery in the archaeological sites of Jordan where the basic architectural plan of the churches is the basilical form .It is known for everybody that the most impressive feature in the Byzantine period is the ornamenting churches with colored mosaic floors.

The pavements of these churches reveal how the suffering of the Mosaist was in the achievement of the mosaic floor, its complete repertoire of geometrical composition and human and animal figures in the form of scenes from the daily life.

Eventually , we can say that these pavenments and figures suffered later from the mutilation of the figures without distinction . This massive destruction incited the majority of historians and archaeologists to think deeply about the existence of an order from one of the Umayyed Caliphs against the representation of figures but without accordance about the identification of the name of the Caliph iconoclast.

The Iconoclast Movement

It is known that the Byzantine Empire suffered during the 8th century from theological cris related to the veneration of the images of the Christ, the Virgin and the Saints where the Emperor iconoclast Leo III announced in 726 A.D the annulment of the veneration by the application of his famous edict through destruction the statue of the Christ was existed over the gate of the Empirial palace at Constantinople (Vasilier,1958,251-268,283-287; Schick, 1987,354).

We can understand the nature of damage by the iconoclasts from the statements of Germanus, the patriarch of Constantinople and John of Damascus. Although Leo111 announced his famous edict in 726 A.D when he had ordered the removal of the statue of the Christ over the gate of his palace at Constantinople, he delayed complete implementation of his iconoclastic polity until 730 A.D. In this year, he deposed the patriarch Germanus because he refused to go along with iconoclasm. Germanus describe the damage that the iconoclasts did in this year. He refers only to the destruction of icons of saints, not images of people and animals in general. The Emperor Constantine V(741-775A.D)the successor of

Leo111,continued the policy of opposition to icons and held the iconoclastic council of Hiereia in754A.D.The act of the council oppose the production of images of Christ, the Virgin Mary, the Saints and Martyrs.John of Damascus refers as well to damage to icons, rather that to images in general.The passages of Germanus and Jhon of Damascus indicate that the Byzantine iconoclasts did not object to images that were not icons subject to veneration (Schick,1987,353-358). It is clearly recognized that the Emperor Byzantine were showed before their devotions in the religious matters espacially by the Emperor Justinian II who ordered that: the images of the christ should be placed on his coinage (Clain-Stefanelli,1974,98). The bust of Christ that existed on the recent coinage was replaced by the bust of Emperors iconoclast and only the cross continued to be displayed on coins (Goussous,1996, 25).

Undoubtedly, the order of the Emperor iconoclastic and the iconoclast movement were supported by the Byzantine army, which was strongly opposed by the church and the people (Sear et al, 1987 ,285).

In fact, the pervious actions of the Emperors iconoclast explain patently that the goal of the edict and the iconoclastic movement were the eradication of the veneration directed to the religious figures. But on the other hand, it seems that the production of the figures in the form of scenes from the daily life continued.

Moreover, the representation of the bust of Emperor iconoclasts was produced on the pieces of money, while, in the orient we can observe that the massive systematic application in the mutilation of the figures and is represented in the mosaic floor of the churches (Atiat, 1994, 305-318).

The destruction movement of images of people and animals: In1938, father De Vaux, excavator of the church of the Acripol at Main, tried to establish the responsibilty of the destruction of images in the church of Main .(Fig .1)He considered the date of 719A.D mentioned in the dedicated inscription as the date of mutilation of the figures in the church .Therefore, he commented on the existence of an order from the Umayyad Caliph Omer Ben Abd El- Aziz who reigned from 718 to 720 A.D(De Vaux1938,258) .

In 1985, father Piccirillo rediscovered the dedicated inscription of the church confirming that the date of 719 A.D was the date of realization of the mosaic floor and the mutilation of the figures should be effected after this date (Piccirillo,1985, 244-248) .

On the other hand , he thought as well about the existense of an edict

Remarks on the Mutilation of the Figures in Four selected Byzantine Churches of Jordan

Dr. Taisir M. Atiat*

Abstract

This paper comes as an attempt to determine the apparent difference between the destruction of the repertoire of the human and animal figures represented in the mosaic floor in the Byzantine churches of Jordan. Besides, it endeavors to shed light on the theological crisis related to the famous edict of the Emperor iconoclast Leo III against the veneration of the Christ , the Virgin the Saints and Martyrs. In particular, the paper discusses archaeologically the historical theory related to the existence of an Umayyad edict against the representation of the figures. Furthermore, another attempt will be made as well to specify the responsibility of the destruction. On the bases of the corpus of churches included in this paper, it seems clear that the Christian community had the responsibility in the mutilation of figures in their churches by the remplacemt the figures by crosses.

* ***Ass. Prof. at the Department of Archaeology and Tourism, University of Mu'tah.***

ملاحظات حول تحطيم الصور في أربع كنائس بيزنطية مختارة من الأردن

د. تيسير عطيات *

ملخص البحث

إن موضوع هذا البحث هو محاولة إظهار الاختلاف الواضح بين حركة تحطيم الصور الآدمية والحيوانية في أرضيات الكنائس البيزنطية في الأردن و حرب الأيقونات التي أعلنها الإمبراطور البيزنطي ليون الثالث عام ٧٢٦م من خلال مرسومه الشهير الذي كان يهدف من خلاله إلى التوقف عن تقديس صور المسيح، والعذراء، والقديسين والشهداء.

سيناقش هذا البحث أيضا بعض المعلومات التاريخية التي ادعت بوجود مرسوم لأحد الخلفاء الأمويين يتضمن منع تمثيل الصور.

إن هذه الدراسة تفند تلك المعلومات التاريخية من الناحية الأثرية؛ حيث تشير الاكتشافات الأثرية إلى أن التحطيم للصور الآدمية والحيوانية في الكنائس كان على يد أبناء الطائفة المسيحية؛ بدليل أنهم وضعوا رسوم الصلبان مكان الصور المشوهة.

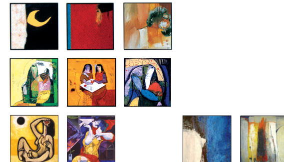
* ***أستاذ مساعد، قسم الآثار والسياحة، كلية الآداب، جامعة مؤتة***

مجلة العلوم الإنسانية
مجلّة دورية محكّمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

المحور..

دراسات في علم النفس

دراسات في علم النفس





Parental Child Abuse, Psychological Maltreatment, and Emotional Neglect as Perceived by Children According to Some Demographic Factors

Dr. Bader E. Al-Shaibani

Abstract

The differential effects of child abuse, psychological maltreatment, and emotional neglect on psychological functioning are not well documented in the Arabic literature. The purpose of the present study is to establish background knowledge of the problem. Second, to examine the parental styles of child abuse, psychological maltreatment, and emotional neglect toward their children. A sample of 1100 undergraduates from Kuwait University where selected for the study. A questionnaire containing 80 items was developed to measure 16th dimensions of abusive and non-abusive parental styles.

The study revealed that the sex factor plays a major role in reporting types of maltreatment. Males are more willing to report psychological abuse and emotional neglect incidents than females. Further, statistical analyses results indicated that the level of parental formal education might increase the likelihood of social isolation, neglect and lack of availability toward their children. In addition, the family place of residence (governarate) generates feelings of social isolation among the subjects as well as neglect and lack of availability toward them.

Key words: Child abuse, Physical abuse, Psychological maltreatment, Emotional neglect, Style of parenting.

إدراك الأبناء لسوء المعاملة البدنية والنفسية
من قبل الوالدين في ضوء بعض المتغيرات الديموغرافية❖
لدى عينة من طلبة جامعة الكويت

د. بدر إبراهيم الشيباني *

ملخص البحث

نظرا لفقر الأدبيات العلمية العربية بموضوع سوء المعاملة النفسية والإهمال العاطفي، اهتمت هذه الدراسة ببحث تأثير أنماط سوء معاملة الأبناء النفسية والإهمال العاطفي من الوالدين في المجتمع الكويتي بصفة خاصة والعربي عامة؛ لتكون منطلقا لتكثيف الدراسات في هذا الجانب. وقد استخدمت الدراسة أداة مكونة من ستة عشر محوراً تناولت أنماط المعاملة الوالدية بنوعيها الإيجابي والسلبي تجاه الأبناء، مرت بعدة إجراءات للتأكد من كفاءتها من حيث الثبات والصدق. وطبقت على عينة مكونة من 1100 طالبٍ وطالبة من كليات جامعة الكويت.

وقد تم تحليل النتائج الإحصائية لكل محور من المحاور الستة عشر للمقياس، وقد ظهر بصورة عامة أن عامل الجنس له تأثيره الواضح في استجابات أفراد العينة عند تعبيرهم عن خبراتهم المؤلمة، حيث ظهر أن الذكور أكثر تحرراً من الإناث في عملية تقييم أساليب معاملة الوالدين لهم. وقد أبرزت نتائج التحليلات الإحصائية الأخرى أن ضعف المستوى التعليمي للوالدين يزيد من احتمالات سوء المعاملة والإهمال العاطفي. كما أن المحافظة التي تقطنها الأسرة تلعب دوراً بارزاً في شعور الأبناء بالعزلة الاجتماعية والإهمال العاطفي وعدم التواجد.

كلمات المفتاح: سوء المعاملة، والإهمال العاطفي، وسوء المعاملة النفسية، وأنماط المعاملة الوالدية.

❖ البحث مدعوم من إدارة الأبحاث بجامعة الكويت، المشروع رقم (62 PT)

* ***أستاذ مساعد، قسم علم النفس التربوي، كلية التربية، جامعة الكويت.***

الأحداث والتغيرات المختلفة سواء السياسية، أو الاقتصادية، والتي تواجه المجتمعات الخليجية بصفة العموم في الآونة الأخيرة، أثرت في تركيبة وبنية الشخصية والأسرة الخليجية بشكل ملحوظ.

الأمر الذي يدعونا للوقوف والتأمل في محددات العلاقات الأسرية لأنماط المعاملة الوالدية والتي أثراها البحث والتدقيق في السنوات الأخيرة، وغطت جوانب تفي بأهداف وتطلعات الباحثين في العالم الغربي، مما يعزز الحاجة إلى الدراسة والبحث لمثل الإرهاب الأسري، وسوء المعاملة، والإهمال العاطفي، والاستغلال والإفساد الاجتماعي في مجتمعاتنا العربية بصفة عامة، والخليجية بصفة خاصة.

فمن خلال ما أكدته نتائج الدراسات العلمية في هذا الخصوص، يتضح لنا أن محددات سوء معاملة الطفل بصفة عامة تكمن في الأنماط المتبعة من الوالدين في تربية الطفل والحدود المقبولة اجتماعياً في تأديبه ورعايته. وهذه الأساليب الوالدية تعكس من جانب، ثقافة المجتمع الذي يعيشه الوالدان، والمعتقدات والتقاليد والأعراف والخبرات الموروثة والمتعارف عليها، والقوانين الملزمة والمؤثرة في التربية لذلك المجتمع. ومن جانب الآخر، هناك العوامل الموقفية التي يحتمها مستوى الصراع النفسي، أو التعاون الذي يتصف به الوالدان، أو أحدهما، ويشكل العلاقة المحورية بين الأبوين والطفل، وما تنتجه هذه من تردي في أواصر المحبة بينهما؛ نتيجة الشذوذ غير الطبيعي للمولود، مثل قلة وزنه، أو عدم اكتمال نموه، أو الأمراض والعلل الخلقية التي ولد بها. ويتضمن هذا العامل أيضاً كل ما يفسد العلاقة بين الوالدين والطفل، مثل تخليهما عنه، أو عدم تبادل المحبة معه، أو التوقعات غير الواقعية منه، أو ردود الأفعال غير المنطقية أو الموضوعية، وما توفره هذه العوامل من مصادر لسوء المعاملة.

ويلعب الجانب الأخير دوراً لا يقل أثراً وخطورة عن سابقه. بمعنى آخر، من أجل فهم أوسع لكيفية تبني الأسر لأساليب سوء المعاملة والإهمال بصفة عامة في تربية الأبناء، يجب أن نضع في الاعتبار تداخل العوامل الثقافية العائلية في المجتمع الواحد وتأثيرها في نمط تربية الأطفال، دون إغفال أيضا إلى عدم الإقرار أو القبول

المقدمة:

قضية سوء معاملة الأطفال من القضايا التي يدور حولها جدل كثير، فهناك مثلاً اعتقاد سائد لدى الكثير من الباحثين، مؤداه أن سوء معاملة الأطفال النفسية والبدنية، والإهمال العاطفي، والنبذ هي فقط أمور مرتبطة بالمجتمعات الغربية، أو الدول المتقدمة على وجه الخصوص، وربما كان السبب في انتشار هذا الاعتقاد هو توافر مناخ في تلك المجتمعات، يتسم بالتنافر الاجتماعي، وضياع التقارب الأسري، وتفتت أواصر العائلة الممتدة، وتأصيل أطر العائلة النووية. بل إن هناك من يعتقد أن أسبابها تكمن في اتجاه هذه المجتمعات نحو المدنية ومتطلباتها. على الطرف الآخر ذهبت بعض الدول المتقدمة إلى نفي حدوثها والادعاء بعدم وجودها. وهي في رأيهم حالات فردية، لا تستدعي التضخيم أو الإثارة الاجتماعية والإعلامية؛ نظراً لحساسيتها من جانب، وتدخل عناصر أخرى، مثل: العادات، والتقاليد، والأعراف الثقافية المتأصلة في المجتمعات البشرية من جانب آخر، أو نتيجة كونها من خصوصيات الأسرة، وبالذات طريقة الوالدين في تأديب وتنشئة أطفالهم، والتي يكون المجتمع وتعاليمه قد ساهما بفاعلية في ترسيخها عند أفراده (أوليفر Oliver, 1975).

وبصرف النظر عن صحة هذا الاتجاه أو ذاك، فمن الواضح أنه في الوقت الذي ازدادت فيه الجهود البحثية العلمية والإحصائيات الدقيقة بشكل كبير في إيضاح وبلورة الرؤية بالنسبة للمشكلة في المجتمعات الغربية، إلا أننا مازلنا نواجه نقصا حاداً تجاه ما كتب أو بحث في هذه المشكلة في مجتمعاتنا الشرقية بوجه عام، والمجتمع الخليجي على وجه الخصوص، الأمر الذي أدى إلى إغفالها كلياً وتجنب معرفة حجمها وطبيعة أنماطها، والذي في نهاية المطاف يحد من التعرف عليها، ووضع أطر العلاج المناسبة لها، علما بأنه قد جرت تغيرات اجتماعية، وثقافية، واقتصادية وحضارية مختلفة، أثرت وبلا شك في التربية والأسرة والمؤسسات الاجتماعية المختلفة في العالم بصفة عامة، والعالم العربي بصفة خاصة، بل إن

المطلوب لتقديم الإثباتات لحالته، وطبيعة وظائفه، والتنبؤ بمقدار التغيرات التي قد تحدث نتيجة الضرر النفسي الذي وقع، أو الذي سيقع عليه.

الإهمال العاطفي:

علماً بأن تاريخ سوء معاملة الأطفال وإهمالهم قد استمر لقرون طويلة إلا أن التعريف بسوء المعاملة كمشكلة اجتماعية لم تأخذ في البروز إلا مؤخراً، وخاصة عندما تحدث كمب ورفاقه (Kempe, (Silverman, Steele, Droegemuller, & Silver, 1962) من خلال ورقته «الأطفال المعذبون» قبل أكثر من ثلاثين سنة مضت، والتي ساهمت بشكل واضح في شحذ اهتمام العامة نحو النتائج المترتبة على سوء المعاملة البدنية المقصودة.

في المقابل نجد أن الإهمال لم يُعْطَ الاهتمام الكافي علماً بأنه أكثر شيوعاً من سوء المعاملة، كما أكدت ذلك الجمعيات المتخصصة في هذا الشأن الجمعية الأمريكية لحماية الأطفال merican Association for Protecting Children (AAPC) 1988, والمركز الوطني لسوء المعاملة والإهمال National Center on Child Abuse and Neglect (NCCAN) 1992, بالإضافة إلى أن نتائجه لا تقل فداحة وضرراً عن سوء المعاملة كما أكدها إريكسون ورفاقه (Erickson, Egeland, & Pianta, 1989)، وقد جادل بعض الخبراء في هذا المجال بأن الإهمال وخاصة الإهمال العاطفي يُعَدُّ السمة الأساسية لكل أنواع سوء المعاملة، حيث ذكر نيوبرجر (Newberger, 1973) قائلاً: «إن العنصر الأساسي في سوء المعاملة لا يقصد بها تحطيم الطفل فقط إنما يوضح كذلك عدم قدرة أولياء الأمور على العناية، أو رعاية ذريتهم من الأبناء» (p. 15).

إن الاهتمام الموجه للإهمال وكذلك سوء المعاملة في بدايته قد تركز في معظمه على الآثار البدنية الملحوظة؛ حيث إن الإهمال يترك عادة إشارات بدنية واضحة كما هو الوضع في حالة سوء التغذية الفادح، أو نتيجة إخفاق القائمين على رعاية الطفل عن حمايته من الحوادث، ولكن معظم أنواع الإهمال بما فيها الإهمال العاطفي قد

للأسلوب الأمثل لتربية الأبناء، ولكن فهمنا للعوامل المرتبطة بمشكلات الوالدين بصفة عامة قد يوفر لنا قاعدة بالإمكان الانطلاق منها؛ لفهم نظري واسع لسوء معاملة الأبناء بأنواعه، وأثر ذلك في نموهم وحياتهم المستقبلية.

تعريف سوء المعاملة النفسية:

عرف برسارد ورفاقه (Brassard, Germain, & Hart, 1987) سوء المعاملة النفسية أو القاسية للأطفال والشباب «بأفعال سوء المعاملة المتعمدة وغير المتعمدة (commission & omission) والتي يحكم عليها من خلال النظم، والروابط الاجتماعية، وخبرات العلماء المتخصصين بأنها ضارة نفسياً. وارتكبت هذه الأفعال عن طريق أفراد كحالات فردية أو جماعية، مع أن خصائصهم سواء بالنسبة إلى العمر، أو المركز، أو المعرفة، أو المؤسسة تؤهلهم للتفريق الواضح بأن الطفل قابل للضرر. وهذه الأفعال سواء آنية الضرر، أو أنها ستؤدي في النهاية إلى نتائج ضارة، ومؤثرة في السلوك والعاطفة، والنواحي العقلية، والوظائف البدنية للطفل. ومن أمثلة سوء المعاملة النفسية أو القاسية الرفض، والإرهاب، والعزل الاجتماعي، والاستغلال، والإفساد الاجتماعي» (p. 6).

ومن خلال هذا التعريف نجد أن سوء المعاملة النفسية أو القاسية يشمل كلاً من سوء المعاملة (abuse)، والإهمال (neglect)، فالأفعال المتعمدة وغير المتعمدة هي قنوات المعاملة القاسية بشقيه سوء المعاملة والإهمال، كما أن النظم الاجتماعية وخبرات العلماء والمتخصصين مطلوبة لتحديد الأسس واللوائح المنظمة لما يتعلق بسوء المعاملة النفسية أو القاسية؛ للحصول على التأييد المطلوب من أفراد المجتمع، أما فيما يتعلق بارتكاب هذه الأفعال من أفراد كحالات فردية أو جماعية، فيقصد به الوالدان، والأقران، والجيران، والمدرسون، والأسر، والجماعات، والجمعيات، والمؤسسات الاجتماعية، والمجتمعات التي باستطاعتها إيقاع الأذى بالآخرين، أما بالنسبة إلى آنيتها أو احتمالية أضرارها المستقبلية على الطفل، فهي توضح الدور

بغض النظر عن موضوع القصدية في سلوك أولياء الأمور سواء كان بنيتهم أن يكونوا مهملين للطفل نتيجة مشاعر العداء له، أو كانوا مهملين للطفل نتيجة عوامل أخرى، مثل التجاهل، أو الشعور بالقلق، أو الاكتئاب، أو الضغوط اليومية، أو ضعف الدعم الأسرى، يجب التركيز على الاحتياجات غير المستوفاة من الوالدين. كما يجب عدم تقسيم الإهمال إلى طرفي نقيض، مثل القصدية، أو عدم القصدية، فالدوافع يجب أن ينظر في اعتبارها من خلال ثقافة الوالدين ومعتقداتهم (قربارينو Garbarino, 1991 ودوبوويتز ورفاقه Dubowitz, Black, Starr & Zuravin, 1993).

الدراسات السابقة:

في دراسة سالزينجر ورفاقه (Salzinger, Feldman, Hamer, & Rosario, 1989) على 106 تلميذ في المرحلة الابتدائية لأربع قرى في مدينة نيويورك تتراوح أعمارهم ما بين 8 سنوات و 12 سنة بمتوسط أعمار 10 سنوات، تعرضوا لسوء معاملة بدنية على يد والديهم، أو أحدهما خلال مدة خمس سنوات من 1985 إلى 1989. وتم اختيار عينة تجريبية من تلاميذ الفصل الواحد لم يتعرضوا لتلك المعاملة للتحكم في المتغيرات الديموغرافية، مثل المدرسة، والمستوى التعليمي، والسكن، والجيرة.

أبرزت نتائج الدراسة أن التلاميذ الذين تعرضوا لسوء المعاملة البدنية أكثر اضطراباً بصفة عامة من التلاميذ الذين لم يتعرضوا لها، ووجد أنهم يفتقدون إلى القبول الاجتماعي الذي يُعَدُّ حجر الأساس في بناء العلاقات الاجتماعية السوية مع الآخرين، ويعد منطلقاً لعلاقات صحية سليمة في مرحلة المراهقة والبلوغ. وقد أكد تلاميذ العينة التجريبية عدم الاهتمام بقضاء وقت معهم مما يشعرهم بضعف درجة قبولهم لهم، كما وصفوهم بأنهم أقل شعبية وأكثر رفضاً وانعزالاً من أقرانهم في الفصل. وأرجعت الدراسة السبب في ذلك إلى أن التلاميذ الذين تعرضوا لسوء المعاملة البدنية يفتقدون إلى القدرة على القيادة، وأكثر استعداداً للمشاجرات والاقتتال، وأقل مشاركة، وأكثر دناءة، وأكثر محاولة لشد الانتباه.

لا تترك آثاراً بدنية، وهذه الآثار الأقل وضوحا قد تكون ذات نتائج بالغة الخطورة على نمو الطفل، كما أن اتساع رقعة الوعي بالإهمال ونتائجه بين كل من المتخصصين والعامة، قد أدت إلى الاعتراف بأن نتائجه النفسية تعد العامل المشترك لجميع أنواع سوء المعاملة بصفة عامة (إكلاند وإريكسون Egeland & Erickson, 1987 وبرسارد ورفاقه Brassard, et al., 1987).

وكنتيجة سواء كان الطفل يعاني من جروح بدنية واضحة أم لا، تظل سوء معاملته ذات دمار دائم لإحساسه بذاته، ونتائج الإهمال المحتملة تعد فادحة على جميع المستويات بما فيها وظائف الطفل الاجتماعية، والعاطفية، والمعرفية.

تعريف الإهمال العاطفي:

الإهمال يحمل معاني كثيرة عند معظم الناس بناء على منطلقاتهم سواء العلمية أو العملية أو المهنية. ولكن من ناحية المهنيين والمختصين فيأخذ التعريف نظرة أكثر شمولية وتوسعا فقد وصفه دين (Dean, 1979) «سوء المعاملة أو الإهمال العاطفي هو فعل من الإهمال يحدث بصفة مستمرة نتيجة عدم اهتمام ومبالاة الوالدين، لذا فإن الطفل لا يعطى المساعدة العاطفية والاستثارة الإيجابية، وقد يوفر الوالدان العناية البدنية المناسبة للطفل، ولكن يترك لمعظم الوقت وحيداً، ونادراً ما يحتضنانه أو يلاعبانه أو يتحدثان معه أو إليه، أو تقديم التشجيع أو الاعتراف به» (p. 19) وقد يوحي هذا التعريف على أن العوامل المؤذية في الإهمال ترجع بالدرجة الأولى إلى فقر الكفاية النفسية، والتواجد العاطفي للقائم على رعاية الطفل أكثر مما يحمله تواجد أو غياب الوالدين. ولكن عند ديفيد هامبورج (Hamburg, D. 1992) في كتابه «أطفال اليوم» قد أضاف في وصفه للإهمال بعداً آخر بجانب الوالدين؛ حيث ركز على دور المجتمع ككل، واعتبر أن الإهمال عبارة عن إهمال جماعي عندما نفشل في توفير الرعاية، والعناية الصحية، والتعليم المناسب، والقوانين المنظمة والمساعدة للأسر في اهتمامها بأبنائها.

سواء على المدى القصير أو الطويل، وجد الباحثان أن الدراسات المرتبطة بالنمو البدني والحس حركي، قد أكدت أن سوء المعاملة لها نتائج نفس بيولوجية سالبة، مثلها نتائج دراسات النمو العاطفي والاجتماعي حيث بينت الدراسات مدى التأثير السلبي الكبير في أطفال سوء المعاملة والإهمال. أما دراسات جوانب النمو العقلي والدراسي فقد أكدت التأثير الأكثر فداحة كنتيجة لسوء المعاملة.

وفي الدراسات الأولية للنتائج السلبية طويلة المدى للإهمال، كما تطرق لها ستيل (Steele, 1977) قد بينت أن الأطفال الذين تعرضوا إلى سوء معاملة أو إهمال في طفولتهم المبكرة، أدت إلى بروز مشكلات في التعلم وضعف الثقة بالنفس، كذلك ارتفعت نسب ارتكابهم لجرائم الأحداث في سنواتهم اللاحقة.

وفي دراسة مقارنة بين الأطفال الذين تعرضوا لسوء المعاملة والأطفال الذين تعرضوا للإهمال، وجد ريدي (Reidy, 1977) أن كلاً من هؤلاء الأطفال يتصرف بعدوانية أكثر من الأطفال الذين لم يتعرضوا لأي من سوء المعاملة أو الإهمال، وأن الأطفال الذين تعرضوا لسوء المعاملة أكثر عدوانية من الأطفال الذين تعرضوا للإهمال أثناء مدة اللعب الإيهامي أو اللعب الحر.

وقد اتفقت هذه النتيجة مع نتائج دراسة هوفمان وتونتيمان (Hoffman-Plotkin & Twentyman, 1984) حيث بينت أن الأطفال الذين تعرضوا لسوء المعاملة أكثر عدوانية من الأطفال الذين تعرضوا للإهمال، أو الأطفال الذين لم يتعرضوا لأي من سوء المعاملة أو الإهمال، ولكن الأطفال الذين تعرضوا للإهمال انخفضت مشاركتهم لأقرانهم.

وقد أكدت دراسات أخرى أيضاً أن أطفال سوء المعاملة يعانون من حدة المزاج ويصبحون أكثر عصبية عندما يتعرضون للضغوط، ويبدو عليهم تأخر طفيف في النمو. أما الأطفال الذين تعرضوا للإهمال فهم سلبيون ويشعرون بالعجز إذا ما تعرضوا للضغوط، وكذلك يبدو عليهم تأخر واضح في النمو (كريتندن Crittenden, 1985b وكريتندن وإينزورث Crittenden & Ainsworth, 1989).

وعند النظر إلى طبيعة الاضطرابات السلوكية العامة لهؤلاء التلاميذ وكفاءتهم الاجتماعية في المنزل، وأساليب تكيفهم، وتوافقهم المدرسي، من خلال تقويم مدرسيهم وأولياء أمورهم لهم، وجد أن درجات التلاميذ الذين تعرضوا لسوء المعاملة البدنية كانت أكثر ارتفاعاً على مقياس الاضطرابات السلوكية الخارجية، مثل العدوان، ومشكلات العادات، وكذلك على مقياس الاضطرابات السلوكية الداخلية، مثل المشكلات العاطفية، والقلق والاكتئاب. إضافة إلى ضعف كبير في القبول الاجتماعي في المنزل، وضعف في القدرات على التكيف، أو التوافق والتعاون في المدرسة. كما ظهر أنهم أقل قدرة على التمييز في اختيار الأصدقاء.

وقد وجدت الدراسة أيضا أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين العينتين من حيث سوء معاملة أحد الوالدين للآخر، واضطرابات في الحياة الأسرية، وتعاطي الكبار للكحوليات أو المخدرات، إضافة إلى الخلافات الحادة فيما بينهم، وَتَدَنٍ في مستوى الأسرة الاقتصادي والتعليمي. في المقابل لم تؤكد الدراسة بشكل قاطع أن التعاطي، أو القسوة البدنية التي تعرضت لها الأم أثناء مرحلة طفولتها قد تزيد من احتمالية استخدام العنف مع أبنائها كما يدعي له الكثير من الباحثين في هذا المجال.

وفي دراسة كل من كاندال وايكنرود (Kendall-Tackett & Eckenrode, 1996) لآثار الإهمال على النبوغ الدراسي والمشكلات السلوكية من منطلق النمو البشري. قاموا بمقارنة عينة مكونة من 324 طفلٍ ومراهقٍ تعرضوا لسوء معاملة وإهمال من والديهم، وعينة تجريبية مطابقة من غير المعرضين لسوء المعاملة أو الإهمال. ووجد الباحثان أن الأطفال الذين تعرضوا للإهمال أقل اكتساباً للدرجات التحصيلية، وأكثر تعرضاً للفصل من المدرسة، وأكثر إحالة للتأديب، وأكثر إعادة للفصول الدراسية، واستخلصت الدراسة أن المرحلة المتوسطة تعد من أكثر مراحل التعليم إبرازاً لمشكلات أطفال سوء المعاملة والإهمال.

وفي محاولة الباحث تريكيت ورفيقه (Tricket & McBride-Chang, 1995) لاستطلاع واستخلاص نتائج البحوث السابقة عن مدى تأثير سوء المعاملة والإهمال في الطفل،

يتعلق بجوانب المهارة التي يتسم بها الوالدان اللذان يسيئون معاملة أبنائهم، وجد الباحثان أنها تشمل ضعف مهارات الأمومة والأبوة، واستخدام العقاب البدني بكثرة، وعدم القدرة على مواجهة الضغوط والضبط النفسي والمهارات الزواجية، وعدم المعرفة بمراحل نمو الطفل مما يجعل توقعاتهم تفوق قدرات الطفل.

وقد لخص كل من سدلاك وبرودهرست (Sedlak, & Broadhurst, 1996) الخصائص الأسرية للوالدين الذين يسيئون معاملة أبنائهم في الآتي:

1- تزداد احتمالات تعرض الأبناء لسوء المعاملة البدنية بنسبة 77٪، والإهمال بنسبة 87٪، والتعرض للإصابة الخطرة نتيجة سوء المعاملة والإهمال العاطفي بنسبة 80٪ بين أبناء الأسر التي تفتقد الأب أو الأم.

2- يتعرض أبناء الأسر الكبيرة لسوء المعاملة والإهمال العاطفي بمعدل ثلاث مرات تقريبا عن أبناء الأسر الصغيرة.

3- يتعرض أبناء الأسر الفقيرة لسوء المعاملة والإهمال العاطفي ما بين 22-25 مرة عن أقرانهم في الأسر متوسطة الدخل.

4- يتعرض أبناء الأسر الفقيرة لسوء المعاملة الجنسية بمعدل 18 مرة، والإهمال التعليمي بمعدل 56 مرة، وسوء المعاملة والإهمال العاطفي بمعدل 22 مرة عن الأسر ذات الدخل المرتفع.

ولأهداف هذه الدراسة سوف يتم تعريف سوء المعاملة النفسية والإهمال العاطفي من خلال ثمانية أنماط من سلوكيات الوالدين أو من يقوم على رعاية الطفل. الأنماط السبعة الأولى تم تبنيها من خلال نتائج المؤتمر الدولي لسوء معاملة الأطفال والشباب (International Conference on Psychological Abuse of Children and Youth, 1983) ، وكما وصفها هارت (Hart, 1987) وقاربارينو ورفاقه (Garbarino, Guttmann, & Seeley, 1986). في دراساتهم لهذا الموضوع. أما النمط الثامن فقد تم التعرف عليه من خلال ملاحظات الباحث وأطروحات العديد من الباحثين في هذا المجال كجزء

وفي استعراضه للدراسات السابقة في هذا المجال من 1975 إلى 1992 وجد كاتز (Katz, 1992) أن الأطفال المعرضين لكل من سوء المعاملة أو الإهمال يعانون من مشكلات تأخر في النمو، واضطراب اللغة، ولكنها أكثر حدة بين الأطفال الذين تعرضوا للإهمال.

ومن الواضح مما أوردنا أن هناك إجماعاً بين الباحثين على أن سوء المعاملة النفسية والإهمال العاطفي لهما بالغ الأثر السيئ والسلبي في الطفل مما قد يؤدي إلى نتائج مرضية حادة في مرحلة الرجولة (إكلاند وفاربر Egeland & Farber, 1984 وإكلاند ورفاقه Egeland , Sroufe, & Erickson, 1983).

أما فيما يتعلق بالعوامل الديمغرافية التي تساهم في ازدياد تعرض الأبناء لسوء المعاملة والإهمال العاطفي من قبل الوالدين، فقد أكد العديد من الدراسات العلمية أن هناك عدة خصائص تتميز بها تلك الأسر، منها عدم نضج الوالدين وفقر مهاراتهم وخبراتهم الوالدية، وتوقعاتهم غير الاعتيادية لقدرات الأبناء، وخبرات الوالدين الطفولية السلبية، وفقر مستواهم المعيشي ونبذهم للأبناء، وعزلتهم الاجتماعية، وتفاقم مشكلاتهم الزوجية، ومشكلات الخمور والمخدرات، كل من هذه العوامل تزيد من استخدام العقاب البدني وسوء المعاملة، وتعد من مسببات الإهمال العاطفي للأبناء (المركز الوطني لسوء المعاملة والإهمال 1996 (NCCAN) والملخص التنفيذي Executive Summary, 1998 وبروكسقون ودنكان Brooks-Gun, & Duncan, 1997 وتايشمان ورفاقه Teichman, Engle, Heider,& Kleihpter, 1978).

وفي استعراض كل من كيلر وإرني (Keller, and Erne, 1983) للأدبيات العلمية فيما يتعلق بالخصائص الديموغرافية والمهارية للوالدين الذين يسيئون معاملة أبنائهم، فقد وجدا أنها تشمل تعرض الوالدين لسوء المعاملة أثناء طفولتهم، وكبر حجم الأسرة وتوالي الحمل والولادة، وتدني الحالة الاقتصادية، وضعف المستوى التعليمي. كما وجدا أن الأمهات أكثر إساءة في معاملة الأبناء من الآباء نتيجة أنهن يقضين وقتاً أطول مع الأبناء، وأكثر تعرضاً لمواجهة اللوم على سلوكيات الأبناء السيئة. أما فيما

7- العزل الاجتماعي: (Social Isolation) حرمان الطفل وعزله اجتماعياً عن الآخرين خارج نطاق الأسرة، ومنعه عن تكوين الصداقات، ووضعه في أماكن محددة لمدة طويلة بدون أي اتصال اجتماعي. أمثلة: حجزه في دولاب أو غرفة منفرداً ولمُدَدٍ زمنية طويلة، وعدم السماح له باللعب، أو إقامة علاقات مع الأقران خارج نطاق الأسرة.	8- التفاعل (Intrzcting): منح الطفل فرص الاحتكاك مع الأقران، وتشجيع النمو الاجتماعي السليم من خلال فتح قنوات التفاعل مع أفراد الأسرة أو خارج نطاقها بما يعزز النمو اللغوي والعاطفي لدى الطفل. أمثلة: السماح للطفل بإحضار أقرانه إلى المنزل أو زيارتهم في منازلهم في ظل إشراف ومتابعة رشيدة.
9- الإفساد الاجتماعي (Social Corruption): تعليم الطفل السلوك الخارج عن تعاليم المجتمع، وتشجيعه على إنماء أطر اجتماعية غير سليمة وغير مقبولة. أمثلة: تعليم الطفل وتشجيعه على الأفعال الموجهة نحو تحقير أفراد منتمين إلى عنصر أو فئة أو ثقافة مغايرة له، وتعليمه وتشجيعه على ارتكاب السلوك الجانح والجريمة، وتوفير نماذج خارجة على المجتمع ونظمه أو نماذج وهمية وغير حقيقية يجب عليه اتباعها.	10- الإيثار والتضحية (Sacrificing): تقديم حاجات الطفل ورغباته الأساسية على حاجاتهم، توفير نماذج تتوافق مع تعاليم المجتمع وقوانينه وتشجيع الطفل على الامتثال بها كقدوة له في التعامل والتقليد وحثه على احترام الآخرين مهما كانت خلفياتهم الاجتماعية، أو الاقتصادية أو مستوياتهم الثقافية.
11- الاستغلال (Exploiting): استغلال الوالدين لضعف قدرات وصغر حجم الطفل البدني وتسخيره لتحقيق احتياجاتهما الخاصة. أمثلة: الاعتداء المباشر وغير المباشر على الطفل، حجزه	12- الائتمان أو المصداقية (Credible): توفير مناخ منزلي تسوده إتاحة الفرص والمشورة والنصح وتشجيع الاستقلالية والاعتماد على النفس لدى الطفل.

من سلبيات أنماط التنشئة الوالدية. ويقابل هذه الأنماط السلبية ثمانية أنماط أخرى ذات توجهات إيجابية من حسن المعاملة، وضع الباحث تعريفاتها من خلال استقراء التراث والدراسات العلمية في هذا المجال، نعرض فيما يلي للمجموعتين المتقابلتين من أنماط المعاملة الوالدية وتعريفاتها الإجرائية:

تعريف مصطلحات سوء المعاملة الوالدية	تعريف مصطلحات حسن المعاملة الوالدية
1- الرفض (Rejecting): تحاشي التعامل مع الطفل وإبعاده وإشعاره بعدم القيمة الذاتية والدونية، وأنه غير مقبول من الوالدين. مثال: معاملة الطفل معاملة مغايرة لإخوانه مما يوحي بعدم الرغبة فيه.	2- القبول (Accepting): التقرب من الطفل وإشعاره بمحبتهما له وعدالتهما في المعاملة بين الأبناء وإشعاره بقيمته الذاتية. مثال: المعاملة العادلة بين الأبناء في المنزل مما يعزز شعور القبول عند الطفل.
3- الإهانة والتحقير (Degrading/devaluing): انتقاد الطفل ووصفه بالكذب والجبن وحرمانه من كرامته وتحقيره وإشعاره بالنقص. أمثلة: وصف الطفل «بالغبي»، وكنيته بالناقص، وتحقيره أمام الآخرين.	4- الاحترام والتقدير (Dignifying/valuing) إكبار محاولات الطفل والاعتزاز بقدراته وإعطاؤه الفرصة للتعبير عن نفسه، ووصفه بأوصاف إيجابية.
5- الإرهاب (Terrorizing): مهاجمة الطفل اللفظية، وتخويفه، وتهديده بالأذى البدني أو النفسي. أمثلة: التهديد بالعقاب البدني أو القتل، إرغام الطفل على مشاهدة العنف الموجه لأحد أفراد العائلة أو المقربين له، ترك الطفل بدون رعاية أو عناية كعقاب له.	6- الرحمة والمساندة (Beneficent/Supportive): توفير الرحمة والمساندة العاطفية للطفل وتقديم أطر مرجعية تتصف بالرحمة والدفء والمساندة.

والجدير بالذكر أن العديد من الأنماط السلبية السابقة ليست مقتصرة فقط على سوء المعاملة النفسية، فالإهمال العاطفي يشمل بوضوح الرفض، والإهانة، والتحقير، والإهمال، وعدم التواجد، والعزل الاجتماعي، كما أن الإفساد الاجتماعي والاستغلال يتوفران في سوء المعاملة الجنسية. والإرهاب جزء مهم في سوء المعاملة البدنية الحادة. والعديد من العوامل الخارجية مثل إدمان الوالدين، أو أحدهما، أو الاضطرابات النفسية والعقلية لأحد الوالدين قد تؤدي إلى تناقض المعاملة الوالدية والرفض والإرهاب والعزل الاجتماعي. وقد أشار نافاري (Navarre, 1987) إلى أن سوء المعاملة النفسية يعد جزءاً أساسياً في جميع أنواع سوء معاملة الأطفال؛ لأن جميع السلوكيات السابقة والتي تصدر من الوالدين لها عميق الأثر في نفسية الطفل وتكوينه النفسي.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى بحث أنماط سوء المعاملة كما يدركها الأبناء سواء كانت بدنية، أو نفسية، أو إهمالاً عاطفياً من الوالدين، ودراسة تأثير هذه الأنماط ببعض المتغيرات الديموغرافية والأسرية، كالعمر، والجنس، والمستوى التعليمي للأبوين، ونوع السكن الذي تعيش فيه الأسرة، والمحافظة التي تقطنها الأسرة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

1- توفير المعلومات المناسبة حول منطقة بحثية ما زالت بكراً في الدول العربية بصفة العموم والدول الخليجية بصفة الخصوص.
2- إثراء مجال دراسات أساليب المعاملة الوالدية وتنشئة الأبناء.
3- الاستفادة من النتائج في التطبيق الميداني في مجالات الإرشاد والتوجيه للآباء والأمهات والمدرسين والمدرسات.

في المنزل واستخدامه كخادم أو حاضن للأطفال الآخرين بدلاً من تواجده في المدرسة، تشجيع الطفل على مشاهدة وممارسة الأفلام والأشرطة الخلاعية أو بيع وترويج المخدرات.	
13- الإهمال وعدم التواجد (Neglect and lack of availability): حرمان الطفل من الحب والرعاية الأساسية وتضييق الخناق على نموه العاطفي والمعرفي وتجاهل الطفل وإهماله. أمثلة: تجاهل محاولات الطفل للتفاعل، التفاعل مع الطفل بصورة ميكانيكية آلية خالية من المشاعر وتفتقر إلى الاحتضان والمداعبة والتقبيل أو الكلام.	14- النزعة لفعل الخير والإصلاح (Benevolence/Reform): الانتفاع من ميول وغرائز الأبناء الفطرية وتشجيع محاكاة من يتصلون بهم في الأقوال والأفعال والحركات، وتعويده فعل الخير وتهذيبه لما فيه صلاحه. ويجب الاهتمام إلى أن فطرة الطفل مجبولة على حب الثناء وكره اللوم وتثبيط الهمم، وإساءة الظن بما يقوم به.
15- رعاية والدية غير ثابتة ومتناقضة (Unreliable and inconsistent parenting): طلبات متناقضة ومتذبذبة من الوالدين، وتوفير الحاجات الأساسية والمساعدة غير معتمد عليها، حرمان الطفل من الاستقرار الأسري. أمثلة: تناقض أساليب الثواب والعقاب من الوالدين، فيعاقب الأب سلوك ما للطفل وتثيب الأم نفس السلوك أو العكس، تكثر المشاجرات بين الوالدين أمام الأطفال مما يشعرهم بعدم توافق الوالدين وقرب انفصالهما.	16- رعاية والدية متسقة وثابتة (Reliable and consistent parenting): يتفق الوالدان على أسلوب التعامل والتأديب المتبع مع الطفل فيعاقب كلا الوالدين السلوك السيئ، ويثيب كلاهما السلوك السوي، الابتعاد عن التشاجر أو التناحر أمام الأطفال مما يشيع مناخ التفاهم والاستقرار الأسري لدي الطفل، تشجيع الطفل على الأساليب التوافقية السليمة كما يطبقها والداه مما يعزز لديه تبني الأطر التوافقية المناسبة لبناء شخصيته.

ثبات الأداة:

تم حساب معامل ثبات لمقياس المعاملة الوالدية باستخدام معادلة ألفا كرونباخ، حيث طبقت في البداية على عينة مكونة من 80 طالبا وطالبة، وكانت قيمة ألفا (∝ = 0,403)، مما أدى إلى تعديل بعض بنود المقياس، ثم طبق المقياس ثانية على عينة مكونة من 120 طالبا وطالبة، وكانت قيمة ألفا كرونباخ (∝ = 0,934)، وهي دالة عند مستوى 0,01 كما تشير النتائج الموضحة في الجدول رقم (1):

الجدول رقم (1) المتوسط الحسابي والانحراف المعياري ومعاملات الثبات ألفا لمحاور مقياس المعاملة الوالدية (ن= 120)

المحـــــــاور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	α
1. الرفض	2.61	,43	,927
2. القبول	2.46	,48	,927
3. الإهانة والتحقير	2.47	,56	,928
4. الاحترام والتقدير	2.47	,36	,928
5. الإرهاب	2.18	,43	,936
6. الرحمة والمساندة	2.52	,41	,928
7. العزلة الاجتماعية	2.57	,43	,928
8. التفاعل	2.20	,49	,931
9. الإفساد الاجتماعي	2.51	,45	,930
10. النزعة لفعل الخير	2.60	,35	,930
11. الاستغلال	2.64	,38	,933
12. الإيثار والتضحية	2.67	,37	,928
13. الإهمال وعدم التواجد	2.15	,35	,931
14. الائتمان أو المصداقية	2.25	,35	,930
15. معاملة غير ثابتة ومتناقضة	2.28	,40	,931
16. معاملة متسقة وثابتة	2.28	,40	,931
المقياس ككل			,934

دالة عند مستوى ≤ 0,001

أسئلة الدراسة:

ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن عدة أسئلة تبدأ بسؤال عام مؤداه: «ما العوامل المسئولة أو المؤثرة في سوء المعاملة الوالدية تجاه الأبناء كما يدركها الأبناء؟ وينبثق من هذا التساؤل الأسئلة الفرعية الآتية:

1- هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف جنس الأبناء (ذكر أو أنثى)؟
2- هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف المستوى التعليمي للوالدين؟
3- هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف نوع السكن الذي تعيش فيه الأسرة؟
4- هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف المحافظة التي تقطنها الأسرة؟

أداة الدراسة:

استخدمت هذه الدراسة مقياسا مكونا من ثمانية محاور سلبية، وأخرى إيجابية تحتوي في مجموعها على ثمانين بنداً مرت بعدة خطوات من أجل ضمان أكبر قدر من الكفاءة والموضوعية. وقد قام الباحث بإعداد صيغة مبدئية تكونت من ثمانية محاور سلبية تم طرحها للتحكيم على ثمانية من أعضاء هيئة التدريس المتخصصين في القياس وعلم النفس التربوي، وقد توافرت بعض الملاحظات أدت إلى القيام بإضافة ثمانية محاور إيجابية معادلة لمحاور المقياس الثمانية السلبية الأولى؛ لتحقيق صيغة متوازنة تكفل قدراً كبيراً من الحياد في الاستجابة للأداة، وحتى لا تكون الصيغة السلبية أو الإيجابية منفردة سبباً لإجابة المفحوصين في اتجاه دون الآخر. وطرحت الصيغة المقترحة بعد التعديل للتحكيم مرة أخرى من قبل خمسة من أعضاء هيئة التدريس المتخصصين في القياس وعلم النفس التربوي، وجاءت النتائج في اتجاه الموافقة على البنود المكونة للأداة في صيغتها المزدوجة بنسبة اتفاق 85٪. وقد سميت الأداة «مقياس المعاملة الوالدية» (انظر المرفق رقم 1 لعينة من بنود ومحاور المقياس).

عينة الدراسة:

تم اختيار عينة عشوائية من طلاب وطالبات كليات جامعة الكويت من خلال المقررات الدراسية ممثلة لجميع كليات الجامعة وموافقة أعضاء هيئة التدريس. وقد شملت العينة ما مجموعه 1100 طالبٍ وطالبة، بواقع (281) طالبٍ و(819) طالبة، وبمتوسط 21 سنة من العمر تقريباً. موزعة نسبها على النحو الآتي: التربية (35,6 ٪)، والآداب (19,6٪)، والعلوم (15,7٪)، والهندسة (9,2٪)، والعلوم الإدارية (9٪)، والشريعة (6,6٪)، والطب والطب المساعد (3,2٪)، وأخيراً الحقوق (2٪). ومن الملاحظ على عينة الدراسة زيادة عدد الإناث على عدد الذكور، ويرجع السبب في ذلك إلى التكوين البنائي لمجتمع طلاب جامعة الكويت في الوقت الحاضر والذي تتزايد فيه نسبة الإناث على الذكور (انظر الجدول رقم 3):

الجدول رقم (3) توزيع عينة الدراسة حسب كليات جامعة الكويت

الكلية	الذكور	الإناث	المجموع
العلوم الإدارية	38	61	99
الحقــوق	8	13	21
الآداب	58	158	216
العلوم	55	118	173
الطب	8	4	12
الطب المساعد	3	10	13
الهندسة	44	57	101
التربية	53	339	392
الشريعة	14	59	73
المجمـــوع	281	819	1100

وقد مثلت عينة الدراسة كذلك مختلف محافظات دولة الكويت الخمس بنسبة 20٪ تقريباً لكل محافظة (انظر الجدول رقم 4):

صدق الأداة:

خضع المقياس لعدة عمليات تحكيمية متتالية تم على أثرها الاعتداد بصدق المضمون الذي خضع لتقدير المحكمين في البداية كأساس لضمان كفاءة الأداة وملاءمتها لقياس ما وضعت لقياسه. كما تم حساب الاتساق لبنود ومحاور المقياس والمتمثلة في اتساق بنوده حيث حسبت معاملات الارتباط بين درجة كل بند والدرجة الكلية (ارتباط الجزء بالكل). ويتضح من الإجراءات المشار إليها أن المقياس يتمتع بدرجة مقبولة من الصدق بما يكفل له درجة مناسبة من الكفاءة والملاءمة لهدف البحث والاستدلال على أنماط السلوك المطلوب قياسه. ويعرض الجدول رقم (2) معاملات الارتباط بين درجة كل بند من بنود المقياس والدرجة الكلية للمقياس:

الجدول رقم (2) الاتساق الداخلي لجميع بنود المقياس

البند	معامل الارتباط	البند	معامل الارتباط	البند	معامل الارتباط	البند	معامل الارتباط
1	**,524	21	**,437	41	**,266	61	*,199
2	**,368	22	**,331	42	**,689	62	**,635
3	**,498	23	**,302	43	**,268	63	**,704
4	**,358	24	**,258	44	**,583	64	**,438
5	**,292	25	**,646	45	**,332	65	**,433
6	**,493	26	**,621	46	**,638	66	*,183-
7	**,383	27	**,566	47	**,586-	67	**,515
8	**,379	28	**,522	48	**,558	68	**,324
9	*,182	29	**,421	49	**,251	69	**,573
10	*,189	30	**,532	50	**,678	70	**,530
11	**,359	31	**,706	51	**,641	71	**,419
12	**,252	32	**,638	52	**,514	72	**,558
13	**,289	33	**,582	53	**,501	73	**,491
14	**,506	34	**,557	54	**,634	74	**,341
15	**,584	35	**,590	55	**,557	75	**,414
16	**,688	36	**,617	56	**,585	76	*,178
17	**,504	37	**,594	57	**,557	77	**,518-
18	**,640	38	**,461	58	**,526	78	**,501
19	**,502	39	**,492	59	**,383	79	**,398
20	**,696	40	**,635	60	**,668	80	**,546

* دالة عند مستوى ≤ 05,		** دالة عند مستوى ≤ 01,

وعند النظر إلى الحالة السكنية لأفراد عينة الدراسة قد تبين أن (839) يعيشون مع العائلة، و(211) يعيشون في سكن خاص بالأسرة، و(50) منهم يعيشون في شقة مؤجرة (انظر الجدول رقم 6):

الجدول رقم (6) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب الحالة السكنية

الحالة المعيشية	العدد	النسبة
مع العائلة (الأهل)	839	%76.3
سكن خاص	211	%19.2
شقة / تأجير	50	%4.5
المجموع	1100	%100

التحليلات الإحصائية: تم القيام بما يلي:

1- حساب الفروق بين المتوسطات باستخدام (ت)؛ للكشف عن الفروق بين الجنسين.

2- حساب تحليل التباين الأحادي لمحاور المقياس؛ للكشف عن الفروق ذات الدلالة الإحصائية.

3- حساب المقارنات البعدية بين متوسطات المحاور؛ للكشف عن اتجاه الفروق ذات الدلالة الإحصائية.

نتائج الدراسة

ستعرض نتائج هذه الدراسة من خلال محاولة الإجابة على الأسئلة المطروحة في البداية وقد استخدم اختبار (ت) وتحليل التباين الأحادي في تحليل البيانات.

1- **الإجابة عن السؤال الأول:** هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف جنس الأبناء (ذكر أو أنثى)؟

الجدول رقم (4) توزيع عينة الدراسة على المحافظات حسب متغير الجنس (ذكور/ إناث)

المحافظات	ذكور		إناث		المجموع
	العدد	%	العدد	%	
العاصمة	66	%30.8	148	%69.2	214
حولي	65	%29.7	154	%70.3	219
الفروانية	54	%24.1	170	%75.3	224
الأحمدي	49	%22	174	%78	223
الجهراء	47	%21.4	173	%78.6	220
المجموع	281	%25.55	819	%74.45	1100

أما فيما يتعلق بالمستوى التعليمي للأب والأم لعينة الدراسة فقد تبين أن نسبة الآباء الأميين (5,30٪)، والأمهات الأميات فكان (1,13٪). وقد بلغ عدد الآباء والأمهات الذين يقرءون ويكتبون (2,30٪). في المقابل كان عدد الآباء والأمهات الحاصلين على الشهادة الجامعية وما بعدها (30٪). وقد مَثَّلَ عدد الآباء والأمهات الحاصلين على تعليم ابتدائي ومتوسط وثانوي (2,96٪) من مجموع عينة الدراسة (انظر الجدول رقم 5):

الجدول رقم (5) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب المستوى التعليمي للأب - الأم

المستوى التعليمي	أمي	يقرأ ويكتب	ابتدائي	متوسط	ثانوي	جامعي	دراسات عليا	المجموع
الأب	336	186	105	185	178	99	11	1100
الأم	144	146	103	247	240	185	35	1100
المجموع	480	332	208	432	418	284	46	1100

12	الائتمان أو المصداقية	2.6	,4	2.7	,4	3.6	***
13	الإهمال وعدم التواجد	1.9	,4	1.8	,4	3.7	**
14	فعل الخير والإصلاح	2.26	,4	2.24	,3	,83	غير دالة
15	معاملة غير ثابتة ومتناقضة	1.8	,5	1.7	,4	2.1	*
16	معاملة متسقة وثابتة	2.33	,4	2.27	,4	2.1	*

*** دالة عند مستوى ≤ 0,001 ** دالة عند مستوى ≤ 0,01 * دالة عند مستوى ≤ 0,05

وللإجابة عن أسئلة الدراسة الثاني والثالث والرابع، قام الباحث بإجراء تحليل تباين أحادي لدرجات محاور الدراسة حسب متغيرات المستوى التعليمي للوالدين، ونوع السكن المعيشي، والمحافظة التي تقطنها الأسرة. وتوضح الجداول (من 8 إلى 11) نتائج ذلك التحليل.

2- **الإجابة عن السؤال الثاني:** هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف المستوى التعليمي للوالدين؟

يوضح الجدول رقم (8) نتائج الفروق بين المستويات التعليمية للآباء في محاور المعاملة الوالدية، حيث يتضح وجود فروق دالة إحصائياً في المحور الثالث «الإهانة والتحقير». وباستخدام اختبار دنكان (Duncan) للمقارنات البعدية، وجد أن الفروق جاءت لصالح آباء المستوى التعليمي «المتوسط» عن آباء المستوى التعليمي «الابتدائي والعالي» في استخدام أسلوب الإهانة والتحقير في تعاملهم مع أبنائهم.

ويتضح أيضاً وجود فروق دالة في المحور الثامن «التفاعل»، وباستخدام اختبار دنكان وجد أن الفروق لصالح آباء المستوى «العالي والجامعي» عن آباء المستوى التعليمي «الأمي والمتوسط» في استخدام أسلوب التفاعل في تعاملهم مع أبنائهم.

كما يتضح أيضاً وجود فروق دالة بين المستويات التعليمية للآباء في المحور الرابع عشر «فعل الخير والإصلاح»، وباستخدام اختبار دنكان وجد أن الفروق لصالح آباء المستوى «العالي والجامعي» عن المستوى «الأمي» في استخدام أسلوب فعل الخير والإصلاح مع أبنائهم.

للإجابة عن سؤال الدراسة الأول تم حساب الفروق بين متوسطات استجابات الذكور والإناث على بنود المقياس باستخدام اختبار (ت). ويتضح من الجدول رقم (7) وجود فروق دالة في معظمها بين الذكور والإناث في محاور الدراسة، ما عدا محور «الرحمة والمساندة» ومحور «الائتمان أو المصداقية» فلم تصل النتائج إلى مستوى الدلالة الإحصائية. وتكشف الدلالات الإحصائية عن تباين واضح بين رأي الذكور والإناث. فقد اتسمت آراء الذكور بالوضوح تجاه المحاور السلبية في معاملة الوالدين أكثر منها عن تلك التي للإناث، حيث جاءت النتائج لصالح الذكور على جميع المحاور السلبية، في حين أن الإناث أبدين موافقة واضحة تجاه معظم المحاور الإيجابية في معاملة الوالدين، مثل «القبول» و«الاحترام والتقدير» و«فعل الخير والإصلاح» و«الإيثار والتضحية»، أما محورا «التفاعل» و«المعاملة المتسقة والثابتة» فكانت النسبة لصالح الذكور. وبصفة عامة تؤكد هذه النتائج أن هناك بالفعل اختلافا في أسلوب معاملة الوالدين بناء على جنس الأبناء.

الجدول رقم (7) الفروق بين الجنسين على محاور الدراسة

رقم المحور	اسم المحور	ذكور (ن=281)		إناث (ن=819)		قيمة (ت)	الدلالة الإحصائية
		م	ع	م	ع		
1	الرفض	1.6	,5	1.4	,4	6.3	***
2	القبول	2.4	,5	2.5	,5	2.02	*
3	الإهانة والتحقير	1.7	,5	1.5	,5	5.6	***
4	الاحترام والتقدير	2.4	,4	2.5	,4	2.5	**
5	الإرهاب	1.9	,4	1.8	,4	3.1	**
6	الرحمة والمساندة	2.5	,4	2.6	,4	1.81	غير دالة
7	العزل الاجتماعي	1.6	,5	1.4	,4	4.1	***
8	التفاعل	2.4	,4	2,2	,4	8.4	***
9	الإفساد الاجتماعي	1.7	,5	1.5	,4	6.4	***
10	الإيثار والتضحية	2.5	,4	2.6	,4	2.01	*
11	الاستغلال	1.6	,5	1.3	,4	9.3	***

«الإفساد الاجتماعي» حيث جاءت النتائج لصالح المستوى التعليمي «العالي» عن المستويات التعليمية الأخرى.

وبصفة عامة فقد أكدت النتائج أن مستوى تعليم الأم «العالي» يساهم في تقليل فرص الإرهاب، والانعزال، والإفساد الاجتماعي في معاملة الأبناء، وفي المقابل نجد أن مستوى تعليم الأم العالي يعزز من أسلوب التفاعل في معاملة الأبناء.

الجدول رقم (9) نتائج تحليل التباين الأحادي (One-Way Anova) **لمحاور الدراسة حسب متغير (المستوى التعليمي للأم)**

المحور	مجموع مربعات المستوى التعليمي (دم=6)	مجموع مربعات الخطأ (دم=1093)	قيمة (ف)	مستوى الدلالة	ملاحظات
2. القبول	3.04	253,85	2.18	دالة *	لم تعزز بالمقارنات البعدية
5. الإرهاب	1.22	185.54	1.20	دالة *	يقرأ ويكتب أعلى من العالي
7. العزل الاجتماعي	3.03	339.95	3.39	دالة *	المستويات الأخرى أعلى من العالي
8. التفاعل	3.33	200.53	3.01	دالة *	العالي أعلى من المتوسط
9. الإفساد الاجتماعي	2.40	203.26	2.15	دالة *	المستويات الأخرى أعلى من العالي

* مستوى الدلالة المسموح به عند مستوى ≥ 05, 0

3- **الإجابة عن السؤال الثالث:** هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف نوع السكن الذي تعيش فيه الأسرة؟

يتضح من الجدول رقم (10) وجود فروق دالة بين محاور الدراسة، ومتغير نوع السكن الذي تعيش فيه الأسرة في المحور التاسع «الإفساد الاجتماعي». وباستخدام اختبار دنكان للمقارنات البعدية لم تظهر فروق إحصائية دالة في محاور مقياس المعاملة الوالدية.

وبصفة عامة تؤكد النتائج أن ارتفاع المستوى التعليمي للأباء يزيد من فرص التفاعل مع الأبناء، وحثهم على فعل الخير والإصلاح، وفي المقابل نجد أن تدني المستوى التعليمي للأباء يزيد من فرص توجيه الإهانة والتحقير في تعاملهم مع الأبناء.

الجدول رقم (8) نتائج تحليل التباين الأحادي (One-Way Anova) لمحاور الدراسة حسب متغير (المستوى التعليمي للأب)

المحور	مجموع مربعات المستوى التعليمي (دم=6)	مجموع مربعات الخطأ (دم=1093)	قيمة (ف)	مستوى الدلالة	ملاحظات
3. الإهانة والتحقير	2.73	269.14	1.85	دالة *	المتوسط أعلى من الابتدائي والعالي
8. التفاعل	3.45	200.40	3.14	دالة *	العالي والجامعي أعلى من الأمي والمتوسط
14. فعل الخير والإصلاح	1.82	127.89	2.59	دالة *	العالي والجامعي أعلى من الأمي

* مستوى الدلالة المسموح به عند مستوى ≥ 05, 0

أما المستوى التعليمي للأم فإن نتائج تحليل التباين الموضحة في الجدول رقم (9) تدل على وجود فروق دالة بين المستويات التعليمية للأمهات في خمسة من محاور المعاملة الوالدية، هي المحور الثاني «القبول» والمحور الخامس «الإرهاب» والمحور السابع «العزل الاجتماعي» والمحور الثامن «التفاعل» والمحور التاسع «الإفساد الاجتماعي». وباستخدام اختبار دنكان للمقارنات البعدية، وجد أن هناك فروقاً في المحور الخامس «الإرهاب» لصالح مستوى الأم التعليمي «العالي» عن المستوى التعليمي «يقرأ ويكتب»، وكذلك المحور السابع «العزل الاجتماعي» لصالح المستوى التعليمي «العالي» عن المستويات التعليمية الأخرى، وأيضا المحور الثامن «التفاعل» لصالح المستوى «العالي والجامعي» عن المستوى «المتوسط»، وكذلك المحور التاسع

وأيضاً المحور الثالث عشر «الإهمال وعدم التواجد» لصالح محافظة «الجهراء» بينما أقلها إهمالاً وعدم تواجد لأبنائهم أولياء أمور محافظة «العاصمة» و«حولي» و«الفروانية» على التوالي.

وبصفة عامة جاءت نتائج اختبار دنكان للمقارنات البعدية لصالح محافظة «الجهراء» في ثلاثة محاور سلبية للمعاملة الوالدية هي «العزل الاجتماعي» و«الإفساد الاجتماعي» و«الإهمال وعدم التواجد» في تعاملهم مع أبنائهم، بينما اتصفت المعاملة الوالدية في محافظة «الأحمدي» باستغلال ضعف قدرات الأبناء، وتسخيرهم؛ لتحقيق احتياجات أولياء الأمور الخاصة.

الجدول رقم (11) نتائج تحليل التباين الأحادي (One-Way Anova) لمحاور الدراسة حسب متغير (المحافظة)

المحــــــور	مجموع مربعات المستوى التعليمي (دم=6)	مجموع مربعات الخطأ (دم=1093)	قيمة (ف)	مستوى الدلالة	ملاحظـــات
7. العزل الاجتماعي	2.67	230.31	3,17	دالة *	الجهراء أعلى من المحافظات الأخرى
9. الإفساد الاجتماعي	1.57	204.08	2.11	دالة *	الجهراء أعلى من العاصمة وحولي
11. الاستغلال	1.11	190.70	1.59	دالة *	الأحمدي أعلى من حولي
13. الإهمال وعدم التواجد	1.36	141.44	2.64	دالة *	الجهراء أعلى من العاصمة وحولي والفروانية

* مستوى الدلالة المسموح به عند مستوى ≥ 0 ,05

المناقشة:

يظهر من النتائج السابقة مدى تأثير الجنس (ذكر أو أنثى) في العلاقات الاجتماعية عند تعبير أفراد العينة عن خبراتهم المؤلمة. فنجد أن الذكور كانوا أكثر تحرراً من الإناث في عملية تقييم أسلوب تعامل الوالدين معهم، حيث يتضح تأكيد الذات والذي يدعمه عادة الوالدان، فردود أفعال الوالدين الإيجابية، وخاصة الآباء،

الجدول (10) نتائج تحليل التباين الأحادي (One-Way Anova) لمحاور الدراسة حسب متغير (نوع السكن)

المحـــــور	مجموع مربعات المستوى التعليمي (دم=6)	مجموع مربعات الخطأ (دم=1093)	قيـــمة (ف)	مستوى الدلالة	ملاحظـــــات
9. الإفساد الاجتماعي	0.258	40.73	3.48	دالة *	لم تعزز في المقارنات البعدية

* مستوى الدلالة المسموح به عند مستوى ≥ 05, 0

5. **الإجابة عن السؤال الرابع:** هل تختلف المعاملة الوالدية باختلاف المحافظة التي تقطنها الأسرة؟

يتضح من الجدول رقم (11) وجود فروق دالة في أربعة محاور بين محاور الدراسة ومتغير المحافظة التي تقطنها الأسرة وهي المحور السابع «العزل الاجتماعي» والمحور التاسع «الإفساد الاجتماعي» والمحور الحادي عشر «الاستغلال» والمحور الثالث عشر «الإهمال وعدم التواجد». وباستخدام اختبار دنكان للمقارنات البعدية وجد أن هناك فروقاً دالة في المحاور السابقة على التوالي.

المحور السابع «العزل الاجتماعي» لصالح محافظة «الجهراء» عن المحافظات الأخرى، مما يؤكد أن أولياء أمور هذه المحافظة أكثر عزلاً اجتماعياً لأبنائهم من أولياء الأمور في المحافظات الأخرى.

وفي المحور التاسع «الإفساد الاجتماعي» لصالح محافظة «الجهراء» في التعامل مع الأبناء، بينما معاملة أولياء أمور محافظة «حولي والعاصمة» أقل المحافظات تبنياً لهذا الأسلوب في تعاملهم مع الأبناء.

وفي المحور الحادي عشر «الاستغلال» لصالح محافظة «الأحمدي» في استخدام هذا الأسلوب في تعاملهم مع أبنائهم، في حين أن محافظة «حولي» أقل المحافظات في هذا النمط من المعاملة.

ويضاف إلى ذلك أن المستوى التعليمي للأب له علاقة مباشرة بسوء المعاملة والإهمال العاطفي، حيث ظهر من نتائج الدراسة، أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي للأب قلت فرص العزل الاجتماعي، وكذلك قلت فرص الإهمال وعدم التواجد من الوالدين، بل وزادت فرص التفاعل والائتمان أو المصداقية بين الأبناء وأولياء أمورهم.

أما مستوى الأم التعليمي فله علاقة واضحة بحسن المعاملة، حيث بينت النتائج أنه كلما ارتفع مستوى الأم التعليمي قلت فرص الانعزال الاجتماعي، وتزايدت فرص التفاعل بين الأبناء والأباء، وهذه النتيجة قد تتوافق مع نتائج بعض الدراسات العلمية العالمية ذات الصلة بتأثيرات المدى البعيد لضغوط ما بعد الأزمة (Post-traumatic stress) والتي يتضح أنها موجودة لدى الشباب الذين تعرضوا للصدمة ولكن بدون إصابات بدنية واضحة خلال طفولتهم (تر Terr, 1990 وباينوس وإث Pynoos & Eth, 1984).

كما أنها متوافقة أيضا مع ما هو متوافر في الأدبيات العلمية في أن من أهم محددات التعرض لسوء المعاملة والإهمال العاطفي، هو فقر المستوى المعيشي، والعزلة الاجتماعية، وضعف المستوى التعليمي للوالدين بما يسفر عن ذلك كله من نتائج سلبية على أسلوب المعاملة الوالدية، مثل ضعف الحنان، والإهمال العاطفي، والتفاعل السلبي مع الأبناء (ميلنر وشيلامكورتي Milner & Chilamkurti, 1991 وتزينغ ورفاقه Tzeng, Jackson, & Karlson 1991 وميلنر Milner, 1993 وسالزينجر ورفاقه Salzinger, Feldman, Hamer, & Rosario 1993). خاصة وأن عينة هذه الدراسة ممثلة في طلاب وطالبات الجامعة، قد تساهم إلى حد ما في بلورة العلاقة السلبية بين الأبناء وأولياء أمورهم نتيجة الفارق التعليمي فيما بينهم، والذي يعكس نمطا يتمثل في شعور الأبناء بعدم قدرة الآباء على فهم متطلباتهم ويشعرهم بالقلق، والاكتئاب، والعزلة الاجتماعية، ويدفعهم للاعتماد العالي على غير الوالدين، مثل الخدم والأصدقاء، نتيجة ما يترتب على الإهمال العاطفي وعدم التواجد النفسي من قبل الوالدين (قوميز شوارتز ورفاقه Gomes-Schwartz, Horowitz, & Cardarelli, 1990

تتمثل في التشجيع عندما تقوم الأنثى بسلوك التسليم والقبول، والذكر بسلوك الإصرار وتأكيد الذات (كريق ورفاقه .Kerig, Cowan, & Cowan, 1993) وكذلك تؤكد النتائج أن الأنثى تشجع اجتماعياً على التعبير عن مشاعر الخوف والحزن، بينما تتعلم كبت مشاعر الغضب، في حين لا يشجع الذكور على التعبير عن المشاعر الرقيقة مثل الخوف، والأسى، أو الحزن (هوينقا وهوينقا Hoyenga & Hoyenga, 1979 وديفيد وبرانون David & Brannon, 1976). لذا فمن الشائع أن تكون معظم نتائج البحوث الخاصة بالعدوانية الناتجة عن سوء المعاملة بصفة عامة تتجه نحو إيذاء النفس عند الإناث وتتحول لدى الذكور في اتجاه إيذاء الآخرين (برير ورفاقه Briere, Henschel, Smiljanich, & Morlan-Magallanes, 1990 وستوكاس ديفز Stukas-Davis, 1990). وقد تكون نتائج الدراسة الحالية متوافقة مع الأدبيات العلمية (العالمية، والتي تؤكد أن الذكور أكثر عرضة لتلقي سوء المعاملة البدنية من الوالدين عن الإناث في حين أن الإناث أكثر عرضة لتلقي سوء المعاملة النفسية (ستراوس Straus, 1994 وسايمون ورفاقه Simons, Johnson, & Conger, 1994 وكولينان وإبستين,Cullinan & Epstein, 1982 وماكوبي وجاكلين Maccoby & Jacklin, 1980).

ويتضح من نتائج هذه الدراسة أن الإناث في موقع أفضل من حيث شعورهن بالمعاملة الفُضّلىَ من قبل الوالدين أكثر مما يشعر به الأبناء الذكور، وهذه النتيجة تحتاج إلى بعض التأمل. فهل الأنثى أكثر قبولاً للأمر الواقع والرضا به حتى وإن كان ليس واقعاً مرضياً؟ أو أن النتيجة تدل فعلاً على واقع أفضل بالنسبة لمعاملة الوالدين لهن؟ هل الأنثى لديها من أساليب التفاعل مع الوالدين ما يجعلهما أكثر مرونة في التعامل معها من الذكور؟ أو ربما يكون السبب هو نوع من التمرد من قبل الأبناء الذكور مما يجعل ردود أفعال الوالدين تجاههم أكثر صرامة من الإناث؟ أو أن الوالدين يميلان إلى القسوة والشدة في رعاية الذكور حتى ينشئوهم على الصلابة مقارنة بتساهلهم مع الإناث؟ هذه كلها أسئلة تطرحها الدراسة وهي أسئلة تحتاج إلى المزيد من التقصي والبحث المستفيض.

لهم والمرحلة العمرية التي يمرون بها، أو استغلالهم في الكسب غير المشروع. وهذا ما أكدته نتائج الدراسة لأسلوب تعامل الوالدين مع الأبناء في بعض المحافظات.

وفي الختام، فإن نتائج الدراسة الحالية في محاولتها الإجابة عن أسئلة الدراسة، قد كشفت عن أن التفاوت بين الجنسين في رصد نمط المعاملة من الوالدين له مدلولاته النفسية والاجتماعية، ويستحق المزيد من البحث والدراسة، كما أن المتغيرات المستقلة مثل المستوى التعليمي للوالدين، أو أحدهما، والمحافظة قد أضفيا طابعاً خاصاً على نتائج البحث، مما يستدعي التدقيق في جوانب سوء المعاملة والإهمال العاطفي في مجتمعاتنا العربية، والحرص في استخلاص نتائج ذات طابع خاص ومتميز في سياق النسق الحضاري السائد في المجتمع العربي عموما، والمجتمع الخليجي على وجه الخصوص.

لقد طبقت هذه الدراسة على عينة من طلبة وطالبات الجامعة، وقد أشارت بعض الدراسات العلمية الأخرى التي أجريت على طلبة الجامعة إلى أن العديد منهم قد أبدوا الاستعداد للإفصاح عن خبرات سوء المعاملة، أو الإهمال العاطفي الذي تعرضوا له أثناء طفولتهم (بيرقر ورفاقه .(Berger, Knutson, Mehm, & Perkins, 1988) ولكن هناك من يذهب إلى أنه من الصعب الاعتماد فقط على التذكر أو إدراك خبرات الطفولة الأولية في معاملة الوالدين للأبناء؛ للحصول على نتائج دقيقة، خاصة عندما تكون هذه الخبرات ذات طبيعة شخصية. فمن الممكن لطالب الجامعة أن يرفض أو يحرف أو ينسى دون قصد تلك الخبرات المؤلمة عندما يضع استجاباته على الاستبانة (بلسكي Belsky, 1993 وبولهوس Paulhus, 1991).

وبناء على ذلك، فمن الضروري توخي الحذر في التعامل مع النتائج التي توصلت إليها الدراسة الحالية، إذ أنها بمثابة مؤشرات تقود الباحثين إلى المزيد من الاهتمام بأنماط المعاملة الوالدية، خاصة في جانبها السلبي، والبحث عن أساليب أكثر تنويعا وشمولية في استقصاء هذه الأساليب، وذلك من أجل المزيد من الإحاطة بحدود وأبعاد الظاهرة.

وسويت ورفاقه Swett, Surrey, & Cohen 1990 وإكلاند Egeland, 1989).

من ناحية أخرى أظهرت التحليلات الإحصائية الأخرى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية، وإن لم تعزز بالمقارنات البعدية، بالنسبة إلى الحالة المعيشية للأسرة، حيث إن السكن مع العائلة يقلل من فرص الإفساد لدى الأبناء ويزيد من فرص النزعة لفعل الخير لدى أولياء الأمور، وذلك لأن منظومة المساندة الاجتماعية التي توفرها العائلة تقلل من فرص التفرد بالأبناء، ومن ثم تعريضهم لسوء المعاملة والإفساد الاجتماعي (سالزينجر ورفاقه Salzinger, et al., 1989).

وقد بينت نتائج الدراسة كذلك أن المحافظة التي يقطنها أفراد عينة الدراسة لها تأثيرها الخاص تجاه ما تفرضه على الوالدين من أنماط سلوكية تعزز من احتمالات سوء المعاملة والإهمال العاطفي، والذي بدوره ينعكس سلبا على شعور الأبناء بالانعزال، وعدم القبول الاجتماعي من الآخرين، حيث إن القبول الاجتماعي يُعَدُّ منطلقا أساسيا لبناء علاقات اجتماعية سوية في مرحلة المراهقة والبلوغ (سالزينجر ورفاقه Salzinger, et al., 1989).

وقد تدفع المنطقة السكنية أو الجيرة أولياء الأمور، في بعض الأحيان، إلى تبني أنماطٍ تتصف بالإفساد الاجتماعي من خلال تعليم الأبناء (سواء بأسلوب مباشر أو غير مباشر) السلوك الخارج عن تعاليم المجتمع، وتشجيعه على إنماء أطر اجتماعية غير سليمة وغير مقبولة، مثل تعليم الطفل وتشجيعه على الأفعال الموجهة نحو تحقير أفراد ينتمون إلى عنصر، أو فئة، أو ثقافة مغايرة له، وتعليمه وتشجيعه على القيام بالسلوك العدواني كأسلوب لحل المشكلات التي تواجهه (قاربارينو Garbarino et al., 1986).

وقد يستغل الوالدان أيضا ضعف قدرات الأبناء العقلية، أو البدنية، أو النفسية وتسخيرها؛ لتحقيق احتياجاتهم الخاصة، مثل الاعتداء البدني والنفسي المباشر وغير المباشر، والحجر، واستخدام الأبناء كخدم أو كحاضن للأطفال الآخرين بدلا من تواجدهم في المدرسة. وتشجيع الأبناء، بأسلوب مباشر أو غير مباشر، على مشاهدة المناظر المخلة بالآداب والأخلاق العامة، مثل الأفلام والبرامج غير المناسبة

العاطفي بين الأبناء داخل المدرسة في إطار فريق متكامل، يشمل الناظر، والمدرس، والمرشد النفسي المدرسي، والأخصائي الاجتماعي.

6- المساهمة بالدراسات العلمية في هذا المجال.

ثالثا: المجتمع:

1- بلورة خطة إعلامية إيجابية تجاه مخاطر سوء المعاملة، والإهمال العاطفي، وبما يتضمن الكشف عن إيجابيات المعاملة الحسنة، وسلبيات المعاملة السيئة على الأبناء.

2- تمويل الدراسات الخاصة بسوء المعاملة، والإهمال العاطفي بين الأبناء؛ من أجل الوقوف على أوجهها الإيجابية والسلبية في مجتمعاتنا الخليجية والعربية.

3- مع غياب وضوح الرؤية بالنسبة لموضوع سوء المعاملة، والإهمال العاطفي في مجتمعاتنا الخليجية والعربية، يدعونا الأمر إلى تبني رؤية مستقبلية جادة في وضع تصور واضح المعالم في خلفيته العلمية وتدريباته الميدانية، بما يتفق وحدود إطاره الاجتماعي والثقافي لمجتمعاتنا العربية.

4- دعوة أقسام علم النفس التربوي بجامعة الكويت والجامعات الخليجية والعربية إلى تبني فكرة وضع مقرر تدريسي في سوء المعاملة والإهمال العاطفي؛ لإحاطة الطلبة والطالبات (آباء وأمهات المستقبل) بمخاطره على الأبناء وطرق الحد منها.

5- من خلال ما تقدم في خلفية هذه الدراسة الميدانية ونتائجها والقصور الواضح في الدراسات العلمية العربية في هذا المجال؛ فإن الأمل يحدونا إلى بذل الجهد في توجيه طاقاتنا البحثية في هذا المجال لكشف جوانب القصور وعلاجها وإبراز الجوانب الإيجابية، ودعمها؛ لما يعود علينا كمجتمع نامٍ بالنفع، ويرسخ في نفوس أبنائنا الشعور بالفخر والاعتزاز لدورنا في مساعدتهم والارتقاء بمستوى التعامل معهم.

توصيات الدراسة

أولا: الأسرة:

1- تعليم الوالدين الأساليب المناسبة لمعاملة الأبناء، خاصة ذوي التعليم المتدني.

2- تثقيف الوالدين بطرق المعاملة الحسنة ونتائجها المرغوب فيها.

3- الابتعاد عن أساليب المعاملة القاسية في تربية الأبناء؛ لما لها من نتائج غير مرغوب فيها على شخصياتهم في المستقبل.

4- الابتعاد عن استخدام العقاب البدني؛ كوسيلة لحل مشكلات الأبناء السلوكية.

5- توسيع دائرة المساعدة الاجتماعية المقدمة للوالدين العاملين؛ لتخفيف حدة الضغوط اليومية عليهم.

6- الاهتمام في الدراسات الأسرية الميدانية بهذا الجانب؛ للوقوف على نتائجها المحتملة، وكيفية الحد من مخاطرها على الأبناء.

ثانيا: المدرسة:

1- توسيع دائرة الاهتمام بمخاطر سوء المعاملة، والإهمال العاطفي بين أعضاء الهيئة الإدارية والتعليمية.

2- الاهتمام بتثقيف أولياء الأمور بالنتائج السلبية لسوء المعاملة، والإهمال العاطفي على الأبناء من خلال الندوات والدورات التدريبية.

3- تكثيف دور المرشد النفسي المدرسي في الكشف عن حالات سوء المعاملة والإهمال العاطفي بين الأبناء وكتابة تقارير عنها، ومتابعتها مع الجهاز الإداري.

4- التوسع في دور المرشد النفسي المدرسي، ليشمل علاج حالات سوء المعاملة والإهمال العاطفي بين الأبناء.

5- البحث في صيغ مبتكرة؛ لترتيب أساليب الحد من سوء المعاملة، والإهمال

المراجع

American Association for Protecting Children (AAPC). (1988). Highlights of official child neglect and abuse reporting, 1986. Denver, CO: American Humane Association.

Belsky, J. (1993). Developmental effects of child abuse: Recent findings. Child Abuse and Neglect. 11, 15-27.

Berger, A. M, Knutson, J. F., Mehm, J. G., & Perkins, K. A. (1988). The self-report of punitive childhood experiences of young adults and adolescents. Child Abuse and Neglect, 12, 251-162.

Brassard, M., Germain, R. & Hart, S. (1987). Psychological maltreatment of children and youth. Elmsford, NY: Pergamon.

Briere, J., Henschel, D., Smiljanich, K., & Morlan-Magallanes, M. (1990, April). Self-injurious Behavior and child abuse history in adult men and women. Paper presented at the National Symposium on Child Victimization, Atlanta.

Brooks-Gunn, J. & Duncan, G. (1997). The effects of poverty on children. The Future of Children, 7, (2) 55-71.

Crittenden, P. M. (1985b). Social networks, quality of child-rearing, and child development. Child Development, 56, 1299-1313.

Crittenden, P. M. & Ainsworth, M. D. (1989). Child maltreatment and attachment theory: In Cicchetti & V. Carlson (Eds.), Child maltreatment: Theory and research on the causes and consequences of child abuse and neglect (pp. 432-463). NY: Cambridge University Press.

Cullinan, D. & Epstein, M. H. (1982). Behavior disorders. In Haring N. G (Eds.), Exceptional Children and Youth. (pp. 207-239). Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Co.

David, D. S., & Brannon, R. (Ed.). (1976). The forty-nine percent majority: The male sex role. Reading, MA: Addison-Wesley.

Dean, D. (1979). Emotional abuse of children. Children Today, 8, 18-20.

Dubowitz, H. Black, M., Starr, R. H., & Zuravin, S. (1993). A conceptual definition of child neglect. Criminal Justice and Behavior, 20 (1), 8-26.

Egeland, B. (1989, October). A longitudinal study of high risk families: Issues and

المرفق رقم (١) نموذج مختصر لبنود المقياس ومحاوره (بند واحد لكل محور)

الرقم في المقياس	الرقم	محتوى البند	٣ دائما	٢ قليلا	١ أبدا
١. الرفض (Rejecting):					
٦	١	يشعرني والداي بمحبتهما لي			
٢. القبول (Accepting):					
٩	٩	يشعرني والداي بحسن سلوكي			
٣. الإهانة والتحقير (Degrading/devaluing):					
٢	١٢	يحقرني والداي أو أحدهما أمام زملائي/ زميلاتي			
٤. الاحترام والتقدير (Dignifying/valuing):					
١٧	١٧	يتغاضى والداي عن أخطائي			
٥. الإرهاب (Terrorizing):					
٢١	٢١	يستخدم والداي أو أحدهما العنف في تأديبي			
٦. الرحمة والمساندة (Beneficent/supportive):					
٢٦	٢٦	أشعر بعطف وحنان والِدَيَّ علي			
٧. العزلة الاجتماعية (Social Isolation):					
٣٢	٣٢	يحرمني والداي أو أحدهما من قضاء الوقت أو زيارة أصدقائي			
٨. التفاعل (Interacting):					
٣٨	٣٨	أشعر أن والِدَيَّ كأصدقاء مقربين لي			
٩. الإفساد الاجتماعي (Social Corruption):					
٤٢	٤٢	أضطر إلى الكذب خوفا من عقاب والِدَيَّ أو أحدهما			
١٠. الإيثار والتضحية (Sacrificing):					
٤٦	٤٦	والِدَيَّ هما قدوة لي في السلوك الحسن			
١١. الاستغلال (Exploiting):					
٥٢	٥٢	يحملني والِدَيَّ أو أحدهما أخطاء الآخرين في المنزل			
١٢. الائتمان أو المصداقية (Credibility):					
٤٩	٥٧	يشجعني والِدَيَّ على احترام الآخرين			
١٣. الإهمال وعدم التواجد (Neglect and lack of availability):					
٦١	٦١	أشعر بالوحدة حتى بوجود والِدَيَّ أو أحدهما معي			
١٤. النزعة لفعل الخير والإصلاح (Benevolence/ reform): (Reform)					
٦٧	٦٧	أتجه إلى والِدَيَّ أو أحدهما إذا ما احتجت إلى النصيحة أو الإرشاد			
١٥. رعاية والديه غير معتمد عليها ومتناقضة (Unreliable and inconsistent parenting): (Inconsist)					
٣٤	٧١	أشعر بعدم الرغبة في العودة إلى المنزل			
١٦. رعاية والديه متسقة وثابتة (Reliable and consistent parenting) : (Consist)					
٧٩	٧٩	تتضح لدي معايير الخطأ والصواب بسبب معاملة والِدَيَّ لي			

Psychological, cultural, and biological issues. Boston: Little, Brown.

Katz, K. (1992). Communication problems in maltreated children: A tutorial. Journal of Childhood Communication Disorder, 14(2), 147-163.

Keller, H. R., & Erne, D. (1983). Child abuse: Toward a comprehensive model. In Center for Research Aggression, Prevention and control of aggression. New York: Pergamon Press.

Kempe, C. H., Silverman, F. N., Steele, B. F. Droegemueller, W., & Silver, H. K. (1962). The battered-child syndrome. Journal of the American Medical Association, 181(17), 17-24.

Kerig, P. K., Cowan, P. A., & Cowan, C. P. (1993).Marital quality and gender differences in parent-child interaction. Developmental Psychology, 29, 931-939.

Kendall-Tackett, A. K. & Eckenrode, J. (1996). The effects of neglect on academic achievement and disciplinary problems: A developmental perspective The International Journal of Child Abuse and Neglect, v20, n3, pp. 161-69.

Maccoby, E. M. & Jacklin, C. N. (1980). Sex differences in aggression: a rejoinder and reprise. Child Development, 51, 964-980.

Milner, J. S. (1993). Social information processing and physical child abuse. Clinical Psychology Review, 13, 275-294.

Milner, J. S., & Chilamkurti, C. (1991). Physical child abuse perpetrator characteristics: A review of the literature. Journal of Interpersonal Violence, 6, 345-366.

National Center on Child Abuse and Neglect (NCCAN). (1988). National child abuse and neglect data system. Child maltreatment 1996: Reports from the states to the National Center on Child Abuse and Neglect. Washington, DC: U. S. Government Printing Office.

National Center on Child Abuse and Neglect (NCCAN). (1992, April). National child abuse and neglect data system: Working paper 1, 1990 summary data component (DHHS Publication No. (ACF) 92-30361). Washington, DC: Government Printing Office.

Navarre, E. L. (1987). Psychological maltreatment: The core component of child abuse. In M. R. Brassard, R. Germain, & S. N. Hart (Eds.), Psychological maltreatment of children and youth (pp. 45-56). New York: Pergamon.

findings. Paper presented at the Research Forum on Issues in Longitudinal Study of Child Maltreatment, Toronto, Ontario.

Egeland, B., & Farber, E. A. (1984). Infant-mother attachment: Factor related to its development and changes over time. Child Development, 55, 753-771.

Egeland, B., Sroufe, L. A., & Erickson, M. (1983). The developmental consequences of different patterns of maltreatment. Child Abuse & Neglect, 7, 459-469.

Egeland, B., & Erickson, M. F. (1987). Psychologically unavailable caretaking. In M. Brassard, B. Germain, & S. Hart (Eds.), Psychological maltreatment of children and youth (pp. 110-120). Elmsford, NY: Pergamon.

Erickson, M. F., Egeland, B., & Pianta, R. C. (1989). The effects of maltreatment on the development of young children. In D. Cicchetti & V. Carlson (eds.), Child maltreatment: Theory and Research on the causes and consequences of child abuse and neglect (pp. 647-684). NY: Cambridge University Press.

Executive Summary. (1998). Protecting children from abuse and neglect. The Future of Children, 8, (1), p.3.

Garbarino, J. (1991). Not all bad developmental outcomes the results of child abuse. Development and Psychopathology, 3, 45-50.

Garbarino, J., Guttman, E., & Seeley, J. (1986). The psychologically battered child: Strategies for identification, assessment and intervention. San Francisco: Jossey-Bass.

Gomes-Schwartz, B., Horowitz, J. M., & Cardarelli, A. P. (1990). Child sexual abuse: The initial effects. Newbury Park, CA: Sage.

Hamburg, D. (1992). TodayU¢s children: Creating a future for a generation in crisis. NY: Times Books.

Hart, S. (1987). Mental health neglect - Proposed definition, standards, and procedures for Legal and social services intervention. In. M. Brassard, B. Germain, & S. Hart (Eds.), Psychological maltreatment of children and youth (pp. 110-120). Elmeford, NY: Pergamon.

Hoffman-Plotkin, D., & Twentyman, C. T. (1984). A multimodal assessment of behavioral and cognitive deficits in abused and neglected preschoolers. Child Development. 55, 794-802.

Hoyenga, K. B., & Hoyenga, K.T. (1979). The question of sex differences:

Teichman, H., Engle, H., Heider, B., & Kleiphter, V. (1978). Attitude of mothers towards physical punishment as a counseling problem in small children with developmental disorders. Psychiatric-Neurologic-Medical Psychologies, 30, (3), 173-174.

Terr, L. (1990). Too scared to cry: Psychic trauma in childhood. New York: Harper & Row.

Trichet, P. & McBride-Chang, C. (1995). The developmental impact of different forms of child abuse neglect. Developmental Review, v15, n3, pp. 311-37.

Tzeng, O., Jackson, J., & Karlson, H. (1991). Theories of child abuse and neglect: Differential perspectives, summaries, and evaluations. New York: Praeger.

Newberger, E. H. (1973). The myth of the battered child syndrome. In R. Bourne, & E. H. Newberger (Eds.), Critical perspectives on child abuse. Lexington, MA: Lexington Books.

Oliver, J. (1975). Microcephaly following baby battering and shaking. British Medical Journal, 2, 262-264.

Paulhus, D. L. (1991). Measurement and control of response bias. In J. P. Robinson, P. R. Shaver, & L. S. Wrightsman (Eds.). Measures of personality and social psychological attitudes, (pp. 17-59). San Diego, CA: Academic Press.

Pynoos, R. S., & Eth, S. (1984). The child as witness to homicide. Journal of Social Issues, 40, 87-108.

Reidy, T. J. (1977). Aggressive characteristics of abused and neglected children: Journal of Clinical Psychology, 33, 1140-1145.

Salzinger, S.; Feldman, S. R.; Hamer, M.; & Rosario, M. (1993). The effects of physical abuse on childrenU¢s social relationships. Child Development, 64, 169-187.

Salzinger, S.; Feldman, S. R.; Hamer, M.; & Rosario, M. (1989). Peer status, behavioral disturbance, and family background factors in child physical abuse. Paper presented at the Annual Research Conference of the New York State Office of Mental Health (2nd, Albany, 6, 1989). NY, December.

Simons, R.L.; Johnson, C.; & Conger, R. D. (1994). Harsh corporal punishment versus quality of parental involvement as an explanation of adolescent maladjustment. Journal of Marriage and the Family,56, 591-607.

Steele, B. F. (1977, February). Psychological dimensions of child abuse. Paper presented to the American Association for the Advancement of Science, Denver, CO.

Straus, M. A. (1991). Children as witnesses to marital violence: A risk factor for lifelong problems among nationally representative sample of American men and women. Paper presented at the Ross Roundtable on Children and Violence, Washington, DC.

Stukas-Davis, C. (1990). The influence of childhood sexual abuse and male sex role socialization on adult sexual functioning. Unpublished doctoral dissertation, California School Professional Psychology, Los Angeles.

Swett, C., Surrey, J., & Cohen, C. (1990). Sexual and physical abuse histories and psychiatric Symptoms among male psychiatric outpatients. American Journal of Psychiatry, 147, 632-636.

The Effect of Changing the Trend of Visual Direction on Perception and Comprehension of Arabic Text

Dr. Emad Al- Zagool

Dr. Nael Al- Baqoor

Abstract

This study aimed at investigating the effect of reversing the trend of visual direction on perception and comprehension of Arabic text. A sample of 34 students of both sex has been randomly chosen from five classes of Educational Psychology Course and were randomly assigned into two groups; experimental (N=17), and control (N=17). Subject studied five situations (texts) were designed for the purposes of this study. Results have shown that there was significant difference in perception and comprehension process due to reversing the trend of visual direction. No significant difference ($\propto$=0.05) was found on this process due to sex. Discussions have been offered and recommendations were addressed accordingly.

أثر تغيير اتجاه مسار الإحساس البصري
في عملية الإدراك والفهم أثناء
قراءة النص العربي

د. عماد عبد الرحيم الزغول *
د. نائل محمود البكور *

ملخص البحث

هدفت الدراسة الحالية إلى الكشف عن أثر عكس اتجاه مسار الإحساس البصري في عملية الإدراك والفهم. اشتملت الدراسة على (٣٤) طالباً وطالبة من طلبة جامعة مؤتة تم اختيارهم عشوائياً من خمس شعب من مساق علم النفس التربوي، وقد تم توزيعهم عشوائياً إلى مجموعتي الدراسة؛ التجريبية (ن= ١٧) والضابطة (ن=١٧). عُرّض أفراد مجموعتي الدراسة إلى خمسة مواقف (نصوص) أعدت خصيصاً لأغراض الدراسة. أشارت النتائج إلى وجود فروق دالة إحصائياً (∝ =٠,٠١) في مستوى الإدراك والفهم للنص تُعزى إلى عملية عكس اتجاه مسار الإحساس البصري، ولم تظهر النتائج أية فروق ذات دلالة إحصائية (∝ =٠,٠٥) في هذه الظاهرة تُعزى إلى الجنس. تمت مناقشة النتائج في ضوء بعض خصائص الإدراك وقدمت التوصيات بشأنها.

---

* ***أستاذ مساعد، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة مؤتة.***
* ***أستاذ مشارك، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة مؤتة.***

الأشـيـاء الخارجـيـة تمكّن الـفـرد مـن اتـخـاذ الـقـرارات والسـلـوكـات المنـاسـبـة حـيـالـهـا، الأمـر الـذي يسـاعـده في الـتـكـيـف مـع الـعـالم الخارجـي (Carlson,1994.Goldstein ,1989). ولا يـقـتـصـر دور حـاسـة الـبـصـر عـلـى الـتـزويد بالمعلومات والإحساسات عن المثيرات المادية التي يتم معالجتها عياناً، بل يتعدى ذلك ليشمل جميع الخبرات التي تستمد من خلال مطالعة المواد المقروءة، كالكتب، والصحف، والنشرات، والمجلات. فمن خلال عملية القراءة يتم تمثل وإدراك الخبرات والمعلومات التي تتعلق بالأشياء المادية، وتلك الأخرى المتعلقة بالرموز والمعاني والمفاهيم المجردة (عدس وتوق، ١٩٩٨).

وبالرغم من دور هذه الحاسة في فهم وإدراك الخصائص المتعددة للمثيرات ودورها في التزويد بالمعلومات المناسبة حول المفاهيم المجردة، نجد أن الإدراك البصري يتأثر بخصائص المتغيرات ذاتها (الوقفي، ١٩٩٨؛ Goldstein, 1989). إذ يحدث في بعض الحالات ما يسمى بخداع الإدراك البصري الناتج عن عدم نقل الإحساسات الصحيحة عن خصائص المثيرات الخارجية، ومن ثم يؤدي هذا إلى إعطاء تفسيرات، واتخاذ قرارات خاطئة حيال تلك المثيرات (عدس وتوق، ١٩٩٨؛ (Kolers, 1983.

كما أن عملية الإدراك البصري تتأثر بالعوامل الذاتية والشخصية للأفراد كالخبرة السابقة بالمثيرات (المألوفية) والحالة المزاجية والنفسية والدافعية والتوقع، فالجائع مثلاً يدرك الصور المبهمة التي تعرض عليه على أنها طعام (الوقفي، ١٩٩٨؛ Bernstein et al ,1997). بالإضافة إلى ذلك يلعب عامل الانتباه دوراً مهماً في عملية الإدراك البصري، إذ إن تركيز الانتباه ضمن سعة الانتباه المعينة يساهم في فهم وإدراك المثير موضع الانتباه بشكل دقيق، في حين تحويل وتشتيت الانـتـبـاه عـن ذلك المثير إلى مـثيرات أخـرى يـعـوق عـمـلـيـة الإدراك لـذلك المثير (Kolers, 1983).

وثمة عامل آخر قد يؤثر في عملية الإدراك البصري، ولا سيما في حالة المواد

مشكلة الدراسة وخلفيتها:

يعرف الإدراك بأنه العملية الحيوية الخلاقة التي يتم من خلالها ترميز الانطباعات الحسية الأولية في الجهاز العصبي على شكل نبضات عصبية - كهرابائية، بحيث يتم تنظيمها وإعطائها المعاني الخاصة بها وتتدخل فيها الخبرات الشخصية الذاتية (Bernstein et al., 1997). فهي تمثل العملية التي يتم من خلالها تحويل الانطباعات الحسية عن العالم الخارجي إلى تمثيلات عقلية معينة تتمثل في المعاني والدلالات الخاصة بها. فمن خلالها يتمكن الأفراد من فهم المعلومات المختلفة التي يتم استقبالها من خلال الحواس المختلفة، الأمر الذي يمكنهم من بناء المفهوم اعتمادا على الحقيقية الموضوعية للمنبهات (Smith, 1993). ومن ثم ينعكس هذا في طبيعة القرارات التي يتخذها الأفراد والسلوكات التي يقومون بها.

وتولي مدرسة الجشتطلت عناية خاصة بموضوع الإدراك؛ إذ تعدّه العامل الحاسم في عملية التعلم والاكتساب؛ إذ تعتمد قدرة الفرد على التعامل مع المثيرات والمواقف المختلفة في عملية التنظيم الإدراكي للمدخلات الحسية التي يواجهها في موقف معين (Neiser, 1976). وتعدّ عمليات الإدراك أنها عمليات عقلية وسيطية تقع بين العمليات الحسية والسلوك وهي غير قابلة للملاحظة المباشرة؛ وهي عملية فريدة تتكامل فيها الخبرات الحسية مع الخبرات السابقة وتتأثر بدوافع وانفعالات وحاجات الفرد؛ كما أنها تعتمد إلى درجة كبيرة على عملية الانتباه التي يوليها الأفراد للمثيرات في لحظة معينة.

وتعد حاسة البصر من أكثر الحواس أهمية في إدراك الخبرات والمثيرات الخارجية (الوقفي ١٩٩٨، Smith, 1993). فمن خلال هذه الحاسة يتم إدراك وتفسير الكثير من الخصائص والمعلومات المتعلقة بالمثيرات والخبرات التي يصادفها الأفراد، كاللون، والحجم، والشكل، والموقع، والتشابه، والتباين، والحركة، والمسافة، والقبح، والجمال. إن مثل هذه الإحساسات والمعلومات التي تنقلها حاسة البصر عن

٢- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائيه (∝ =٠,٠٥) في فهم وإدراك النص نتيجة عكس اتجاه الإحساس البصري تُعزى إلى الجنس؟

أهمية الدراسة :

تنبع أهمية الدراسة من كون العملية التعليمية التعلمية تعتمد إلى درجة كبيرة على المواد المطبوعة للحصول على المعلومات، الأمر الذي يتطلب من الطالب قراءة العديد من الكتب، والمقالات، والمنشورات من أجل التعلم والتحصيل والنجاح. إن وجود بعض المعلومات، والمصطلحات، والمعادلات، والأسماء باللغة الأجنبية (الإنجليزية) ضمن النصوص في الكتب المدرسية؛ ربما يعد عاملاً مؤثراً في فهم المواد المقروءة، ومن ثم في تحصيل الطالب؛ لذا تعد دراسة هذه الظاهرة في غاية الأهمية للوقوف على مدى تأثيرها. إن مثل هذه الظاهرة لم تحظ بالدراسة لكون معظم اللغات الأجنبية تسير من اليسار إلى اليمين، ومن ثم تضمينها بمصطلحات، أو معادلات بلغات أجنبية أخرى لا يؤثر في الإحساس البصري لدى القارئ كما هوالحال في اللغة العربية، والفارسية. كما أن ندرة الدراسات على المستوى العربي، والعالمي لهذه الظاهرة يُعد مبرراً آخراً لإجراء مثل هذا النوع من الدراسات.

عينة الدراسة :

اشتملت الدراسة على (٣٤) طالباً وطالبة من جامعة مؤتة، تم اختيارهم عشوائيا من بين (٢٥٣) طالبٍ وطالبة يتوزعون على خمس شعب لمساق علم النفس التربوي في الفصل الثاني من العام الدراسي ١٩٩٩/٢٠٠٠. تم توزيع أفراد العينة عشوائيا إلى مجموعتي الدراسة الضابطة، والتجريبية، مع مراعاة جنس الطالب. والجدول رقم (١) يبين توزيع أفراد العينة على مجموعتي الدراسة.

المقروءة يتمثل في عكس اتجاه مسار الإحساس البصري أثناء القراءة للنص العربي؛ لوجود أسماء، أو مصطلحات، أو معادلات، باللغة الأجنبية كالإنجليزية. إن القارئ يعتاد قراءة الجملة من اليسار إلى اليمين في اللغة الإنجليزية ومن اليمين إلى اليسار في اللغة العربية، فعملية تحويل اتجاه الإحساس البصري أثناء القراءة من اليمين إلى اليسار، ثم من اليسار إلى اليمين قد تؤثر في قدرة القارئ من حيث السرعة والدقة والفهم نتيجة تشتت الانتباه لديه (Bond, Tinker & Wasson,1979).

إن الدراسة الحالية تتحرى أثر تغيير اتجاه مسار الإحساس البصري في عملية الإدراك والفهم للمواد الدراسية المقروءة. فمن المعروف أن اتجاه مسار الإحساس البصري يسير من اليمين إلى اليسار في حالة مطالعة المواد المطبوعة باللغة العربية. ففي حال وجود كلمات، أو معادلات، أو مقاطع ومصطلحات باللغة الأجنبية ضمن النص، فإن ذلك يضطر القارئ إلى أن يتوقف ليعكس اتجاه مسار الإحساس البصري من اليسار إلى اليمين لقراءة هذه المعلومات، ثم يعود مرة أخرى ليعكس هذا الاتجاه ليسير من اليمين إلى اليسار، الأمر الذي يؤثر في عملية إدراكه للنص.

لقد انطلقت فرضية هذه الدراسة من مبدأ تشتت الانتباه الناتج من تحويل الانتباه من مثير إلى آخر، الأمر الذي يؤثر من ثم في عملية الإدراك، ومن مبدأ التشارك في الاتجاه نفسه حسب نظرية الجشتطلت، والذي ينص على أن العناصر التي تسير في الاتجاه نفسه تدرك على أنها تنتمي إلى المجموعة نفسها، ومن ثم تكون عملية دمجها في التنظيم المعرفي وتذكرها أسهل (Hilgard & Power, 1975). لذا تفترض هذه الدراسة أن عملية تغيير اتجاه مسار الإحساس البصري أثناء قراءة النص العربي تعوق عملية الإدراك والفهم لذلك النص، ويقصد من مفهوم الفهم في هذه الدراسة قدرة المفحوص على إدراك المعاني والفكرة الرئيسة، والأفكار الفرعية في النص. لذلك تحاول الدراسة الحالية الإجابة عن السؤالين التاليين:-

١- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية ($\propto$ =٠,٠٥) في مستوى إدراك و فهم النص العربي تُعزى إلى عملية عكس اتجاه الإحساس البصري؟

تشير نتائج اختبار (t) إلى عدم وجود فروق دالة إحصائياً (∝ =٠,٠٥) بين متوسطي هاتين المجموعتين على اختبار علم النفس التربوي مما يشير إلى تكافؤ مجموعتي الدراسة من حيث التحصيل؛ وذلك قبل البدء في تنفيذ إجراءات الدراسة.

مادة الدراسة

لجمع المعلومات والبيانات اللازمة لاختبار فرضيات الدراسة، تم تصيميم خمسة مواقف (نصوص) كل منها يدور حول موضوع معين، كعلم التغذية والتربية، والإحصاء والتدريب، وعلم السكان، وتراوحت أطوال هذه النصوص ما بين خمسة وثمانية أسطر، تألف كل موقف من نسختين؛ الأولى اشتملت على مصطلحات، ومعادلات، وأسماء أجنبية كُتبت باللغة العربية، إذ لا تتطلب تغير اتجاه الإحساس البصري أثناء القراءة، وقد استخدمت هذه المواقف مع أفراد المجموعة الضابطة. أما النسخة الثانية، فقد اشتملت على الأسماء، والمعادلات، والمصطلحات باللغة الأجنبية، وقد كُتبت باللغة الإنجليزية ضمن النصوص، وقد طبقت على أفراد المجموعة التجريبية. تم تخصيص سؤالين لكل موقف أحدهما يدور حول الفكرة الأساسية للنص، في حين يتعلق الآخر ببعض التفاصيل. جرى عرض هذه المواقف على مجموعة من المحكمين المختصين في علم النفس والقياس والتقويم للحكم على مدى ملائمتها لأهداف الدراسة، وفي ضوء ملاحظاتهم واقتراحاتهم، تم إخراج هذه المواقف (النصوص) بصورتها النهائية؛ وذلك كما هو مبين في الملحق رقم(١).

إجراءات الدراسة

لتحديد الزمن اللازم لقراءة هذه المواقف ضمن المدى الطبيعي (السرعة المتوسطة)، تم اختيار عينة استطلاعية عشوائية مؤلفة من عشرة أفراد (٥ ذكور، ٥ إناث) من مجتمع الدراسة نفسه، وطلب منهم قراءة هذه النصوص ضمن حدود السرعة المتوسطة، وقد وجد أن الزمن اللازم لقراءة هذه النصوص تراوح ما بين

الجدول رقم (١)

توزيع أفراد العينة على مجموعتي الدراسة حسب الجنس

المجموعـــة	ذكور	إناث	المجموع
الضابطة	٨	٩	١٧
التجريبية	٧	١٠	١٧
المجموع	١٥	١٩	٣٤

وللتأكد من تكافؤ الأفراد في المجموعتين قبل إجراء التجربة، استخدمت علامات أفراد المجموعتين على الاختبار الأول في مساق علم النفس التربوي، إذ تم إيجاد الوسط الحسابي، والانحراف المعياري لدرجات أفراد مجموعتي الدراسة التجريبية والضابطة، واستخدم المعامل الإحصائي (t) للمقارنة بين متوسط تحصيل أفراد المجموعة التجريبية، ومتوسط أفراد المجموعة الضابطة على هذا الاختبار. ويلخص الجدول رقم (٢) الأوساط الحسابية، والانحرافات المعيارية لدرجات أفراد مجموعتي الدراسة على الاختبار.

الجدول رقم (٢)

المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لدرجات أفراد مجموعتي الدراسة على اختبار علم النفس التربوي

المجموعـــة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
التجريبية	١٢,٥٣	٢,٦٧
الضابطة	١٢,٤٧	٣,٢٢

تشير النتائج في الجدول رقم (٣) إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية (∝ =٠,٠١) في إدراك وفهم النص تُعزى إلى تغير اتجاه مسار الإحساس البصري؛ إذ كان المتوسط الحسابي لآداء أفراد المجموعة التجريبية الذين درسوا المواقف التي تتضمن المعادلات، والأسماء والمصطلحات الأجنبية (٤,٧٦) وبانحراف معياري (١,١٥)، وهو أدنى من المتوسط الحسابي لأفراد المجموعة الضابطة والبالغ (٦,٦٩) وبانحراف معياري قدره (١,٢٧). أي إن أفراد الدراسة التجريبية الذين درسوا المواقف التي تتطلب عكس اتجاه مسار الإحساس البصري أثناء قراءة النص أظهروا مستوى أدنى من الإدراك والفهم مقارنة مع أفراد المجموعة الضابطة، الذين درسوا، المواقف نفسها والتي لا تتطلب منهم عكس اتجاه مسار الإحساس البصري.

كما أظهرت نتائج الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية (∝ =٠,٠٥) في آداء أفراد المجموعة التجريبية على تلك المواقف تُعزى إلى الجنس. لقد بلغ المتوسط الحسابي للذكور (٥,٥٣) وبانحراف معياري (١,٨٨) في حين كان للإناث (٥,٥٢) وبانحراف معياري (١,٤٧). إن كلا من الذكور والإناث قد تأثروا بعملية عكس مسار الإحساس البصري أثناء القراءة للنص، الأمر الذي انعكس في مستوى آدائهم على إدراك وفهم المواقف. أما فيما يتعلق بالتفاعل بين المعالجة والجنس، فلم تظهر النتائج فروقاً ذات دلالة إحصائية (∝ =٠,٠٥) في مستوى الإدراك والفهم تعزى إلى ذلك.

مناقشة النتائج والتوصيات

تمثل السؤال الأول لهذه الدراسة في الكشف عن أثر تغيير اتجاه مسار الإحساس البصري في الإدراك والفهم أثناء قراءة النص. أشارت النتائج إلى وجود فروق ذات

٣٥-٥٠ ثانية؛ وذلك حسب طول الموقف. وفي ضوء ذلك، تم تحديد الزمن اللازم لقراءة كل موقف لاستخدامه لأغراض هذه الدراسة. استخدم أسلوب الاختبار الفردي لتنفيذ إجراءات الدراسة، إذ كان يعطى المفحوص التعليمات الخاصة؛ مثل لديك موقف ما، والمطلوب منك قراءته ضمن السرعة الطبيعية في ضوء الزمن الذي سيتم تحديده لك، وبعد الانتهاء من قراءته ستعطى سؤالين حول الموقف، وعليك الإجابة عنهما ضمن وقت محدود يتمثل في الزمن نفسه المخصص لقراءته، واستخدمت ساعة توقيت خاصة لهذا الغرض. ولضمان جدية المفحوصين في قراءة المواقف والإجابة عن الأسئلة المتعلقة بها، تم إعلامهم بأن ذلك من متطلبات المساق. خصصت علامة واحدة لكل سؤال؛ إذ إن مدى العلامة الكلية المتوقعة للمفحوصين يمكن أن تتراوح ما بين (صفر -١٠) درجات. وفي ضوء التعليمات السابقة جرى تنفيذ إجراءات الدراسة على جميع أفراد المجموعتين التجريبية، والضابطة.

تحليل النتائج

استخدم تحليل التباين الثنائي ANOVA لاختبار فرضيات هذه الدراسة المتمثلة في الكشف عن أثر المعالجة والجنس في إدراك وفهم النص. وتم تلخيص نتائج هذا التحليل في الجدول رقم (٣).

الجدول رقم (٣)

نتائج تحليل التباين الثنائي (ANOVA) حول أثر كل من المعالجة والجنس في إدراك وفهم النص

المتغير	مجموع المربعات	د.ج	ف	الدلالة
المعالجة	١٩,٩٠	١	٨,٦٢	٠,٠٠٦*
الجنس	٠,١٠٨	١	٠,٠٤٧	٠,٨٣
المعالجة X الجنس	٠,٠٩٣٢	١	٠,٠٤٠	٠,٨٤
المعالجة X الجنس	٨٨,٤٧	٣٣	–	–

*ح < ٠,٠١

في طبيعة الإحساسات المرسلة إلى المناطق العصبية الخاصة في الدماغ، ومن ثم ينعكس هنا في طبيعة التفسيرات والأحكام التي يصدرها الأفراد (Goldstein, 1989).

إن نتائج الدراسة الحالية، تلقي الضوء على ظاهرة يجب الانتباه لها، ألا وهي عملية تضمين نصوص الكتب والمقررات المدرسية بعض المعلومات (الأسماء، والمصطلحات، والمعادلات الأجنبية) التي تتطلب من القارئ التوقف لقراءتها ثم استئناف عملية القراءة مرة أخرى، الأمر الذي يؤخر ويعوق عملية الإدراك لديه. وكون أن تقييم عملية التعلم والتعليم تعتمد إلى درجة كبيرة على مستوى تحصيلهم كما تقيسه الإختبارات المعدة لهذا الغرض، فإن هذه الظاهرة ربما تكون إحدى أسباب تدني تحصيلهم الأكاديمي.

ومن ثم توصي الدراسة الحالية بما يلي :

١- التقليل قدر الإمكان من تضمين النصوص العربية من المعلومات التي تتطلب منهم عكس اتجاه مسار الإحساس البصري، مثل: الأسماء، والمعادلات، والمقاطع الأجنبية، مع العمل على كتابتها بالحروف العربية، أو الإشارة إليها بإشارة ما كـ (*)، أو رقم داخل النص، لتكتب خارج نطاق النص في الحواش.

٢- إجراء دراسات تحليلية لمحتوى الكتب والمقرارت المنهجية المختلفة لتحديد مدى وجود مثل تلك المعلومات.

٣- إجراء المزيد من هذا النوع من الدراسات وعلى عينات من الأفراد من المستويات العمرية المختلفة للوقوف على فهم أوضح لهذه الظاهرة. كما أن عملية مسح آراء واتجاهات المتعلمين حول تلك الظاهرة يعد في غاية الأهمية. فمثل هذه الدراسة بمثابة بداية لمثل هذا النوع من الأبحاث؛ إذ إن هناك الكثير من الجوانب المتعلقة بهذه العملية تتطلب المزيد من البحث والاستقصاء.

المراجع :

دلالة إحصائية (∝ = ٠,٠١) في إدراك وفهم النص تُعزى إلى عكس اتجاه مسار الإحساس البصري أثناء القراءة. فقد أظهر أفراد المجموعة الضابطة مستوى أداء على المواقف أفضل منه عند أفراد المجموعة التجريبية، الأمر الذي يؤكد أن عملية عكس اتحاه مسار الإحساس البصري من شأنها أن تعوق عملية الإدراك لدى الأفراد.

إن عملية تغير اتجاه مسار الإحساس البصري ربما يعمل على تشتيت الانتباه لدى القارئ؛ إذ عندما يواجه معادلات، أو مصطلحات باللغة الأجنبية أثناء قراءته للنص، يتطلب منه التوقف ليعكس اتجاه الإحساس البصري من أجل قراءة تلك المعلومات، ثم العودة لعكس هذا الاتجاه مرة أخرى ليتابع القراءة، الأمر الذي يؤثر في عملية التركيز، ومن ثم في السرعة والدقة؛ مما ينعكس في المحصلة النهائية سلباً على عملية الإدراك والفهم. لقد أشار بوند وآخرون (Bond etal, 1979) وبيرنستين وآخرون (Bernstein etal, 1997) إلى أن عملية تشتيت الانتباه عن مثير ما تعمل على إعاقة إدراك ذلك المثير. إن مثل هذه النتائج ربما تعزى أيضا إلى مسألة تكيّف العين أثناء عملية الإدراك، فقد وجد أن عملية تغير الزاوية التي من خلالها تشاهد العين الأشياء تؤثر في عملية الإدراك والفهم لتلك الأشياء (Shepard & Metzler, 1971) كما يمكن أن تفسر على أساس مبدأ التشارك في الاتجاه (Common direction) في ضوء نظرية الجشتلطت، حيث وجد أن الأفراد يجدون سهولة أكثر في إدراك وتذكر المعلومات التي تأخذ الاتجاه نفسه (Hilgard & Power, 1975) لقد وجد أن الأفراد يتذكرون المعلومات والأشياء التي تنتمي إلى المجموعة نفسها بشكل أسهل وأسرع من تلك التي تنتمي إلى مجموعات مختلفة؛ وذلك عندما تعرض عليهم قوائم مختلفة من الأشياء (Nida & Lange, 1995)

وفيما يتعلق بالجنس، لم تظهر النتائج أثراً دالاً إحصائياً (∝ = ٠,٠٥) في مستوى إدراك وفهم النص تعزى إلى الجنس نتيجة تغير اتجاه مسار الإحساس البصري. وعلى ما يبدوا أن كلا الجنسين الذكور، والإناث يتأثرون بهذه العملية؛ لكونها عملية ميكانيكية تتطلب تغيير زاوية الإبصار (Carlson, 1994)، الأمر الذي يؤثر

ملحق رقم (١)

مادة الدراسة (النصوص)

نص رقم (١، أ)(*)

يقوم علم الإحصاء على التعامل والإعداد لتفسير الكثير من الظواهر المتعددة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والتربوية، والصناعية، والنفسية؛ والتجارية. إذ يقوم على ترجمة البيانات (داتا) حول تلك المجالات من خلال استخدام المعادلات الإحصائية المتعددة مثل المتوسط الحسابي

$\bar{\text{س}} = \frac{\text{مج س}}{\text{ن}}$، والتباين $\text{ع}^{2} = \frac{\text{مج (س} - \bar{\text{س}}\text{)}^{2}}{\text{ن}}$، والعلامة المعيارية $\text{ز} = \frac{\text{(س} - \bar{\text{س}}\text{)}}{\text{ع}}$

ويتم من خلال علم الإحصاء إعطاء أحكام وصفية، وأخرى استدلالية حول المواضيع المختلفة؛ وذلك من أجل اتخاذ القرارات المناسبة بشأنها.

نص رقم (١، ب)

يقوم علم الإحصاء على التعامل والإعداد لتفسير الكثير من الظواهر المتعددة الاجتماعية (Socials)، والاقتصادية (Economics)، والسياسية (Politicals)، والتربوية (Educationals)، والصناعية (Industrials)، والنفسية (Psychological)، والتجارية (Commercials). إذ يقوم على ترجمة البيانات (Data) حول تلك المجالات من خلال استخدام المعادلات الإحصائية المتعددة مثل المتوسط الحسابي $\bar{X} = \frac{\Sigma X}{N}$

والتباين $\sigma^{2} = \frac{\Sigma (X - \bar{X})}{N}$ والعلامة المعيارية $Z = \frac{(X - \bar{X})}{\sigma}$

ويتم من خلال علم الإحصاء إعطاء أحكام وصفية، وأخرى استدلالية حول المواضيع المختلفة؛ وذلك من أجل اتخاذ القرارات المناسبة بشأنها.

الأسئلة: ١- على ماذا يقوم علم الإحصاء؟ ٢- ماذا نستفيد من علم الإحصاء؟

(*) بعض المعلومات التي وردت في بعض النصوص قد لا تكون دقيقة من الناحية العلمية إذ صممت هذه المواقف لخدمة أهداف الدراسة. كما أنه تم دمج هذه النصوص والأسئلة معا اختصارا لمساحة البحث، إذ إنها عند إجراء التجربة كان كل موقف منفصلاً في ورقة واحدة، وكذلك الأسئلة.

١- الوقفي، راضي. (١٩٩٨). **مقدمة في علم النفس**، ط٣، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

٢- عدس، عبد الرحمن، وتوق، محي الدين. (١٩٩٨). **المدخل إلى علم النفس**، ط٥، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع عمان، الأردن.

3- Bernstein, D., Stewart, C., & Roy, E. W.(1997). **Psychology**, (4th[ed]).Houghton Miffin Co. Boston .

4- Bond,G.L., Tinker, M.A., ∝.Wasson . B.B. (1979) . **Reading difficulties: Their diagnoseis and Correction**. Pretice-Hall , Inc N.J.

5- Carlosn, N.R.(1994). **physiology of behavior**, (5th[ed]), Allyn and Bacon.

6- Goldstein, E. B.(1989). **Sensation and perception**, (3th[ed]). Wadsworth, Inc.

7- Hilgard, E. R., & Bower, G.H. (1975). T**heories of learning.** Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.

8- Kolers, P.A. (1983). Perception and representation. **Annual Reiew of Psychology**, 34, 129-166.

9- Neiser, U.(1976). **Cognitive psychology.** Applention, N.Y.

10- Nida, R. E., & Lange, G. (1995). The effects of category distinctiveness and stimulus relations on young children's use of retrieval clustering strategies. J**ournal of General Psychology, 122** (4), 345-353.

11- Shepard, R. N., & Metzler, J. (1971). Mental rotation of three-dimensional objects. **Science, 171**, 701-704.

12- Smith, R.E. (1993). Psychology. West Publishing Company.

نص (٣،أ)

يقترح بلوم وميجر وغيرهم أهمية وضع الأهداف السلوكية وضرورة إعلام الطلاب بها قبل بدء علمية التدريس. وتقع الأهداف السلوكية في مستويات متعددة حسب القدرة العقلية التي تعكسها. ومن هذه القدرات: المعرفة، والفهم، والتطبيق، والتحليل، والتركيب، والتقويم. ويتفاوت عدد الأهداف التي يضعها المعلم تبعا لطبيعة الموضوع الدراسي، والقدرة العقلية المتضمنة في الهدف. كما أن الأهمية النسبية للأهداف السلوكية تتوقف على الأهمية النسبية للوحدة الدراسية؛ وذلك كما يتضمنها جدول المواصفات الذي يضعه المعلم لوحدات المادة الدراسية بالنسبة للزمن الكلي.

نص (٣، ب)

يقترح (Bloom) و(Major) وغيرهم أهمية وضع الأهداف السلوكية (Behavioral Objectives) وضرورة إعلام الطلاب بها قبل بدء علمية التدريس(Teaching Process) وتقع الأهداف السلوكية في مستويات متعددة حسب القدرة العقلية التي تعكسها. ومن هذه القدرات: المعرفة، والفهم، والتطبيق، والتحليل، والتركيب، والتقويم. ويتفاوت عدد الأهداف التي يضعها المعلم تبعا لطبيعة الموضوع الدراسي، والقدرة العقلية المتضمنة في الهدف. كما أن الأهمية النسبية للأهداف السلوكية تتوقف على الأهمية النسبية للوحدة الدراسية؛ وذلك كما يتضمنها جدول المواصفات (Table Specification) الذي يضعه المعلم لوحدات المادة الدراسية بالنسبة للزمن الكلي.

الأسئلة:

١- ما المحور الرئيس الذي يتناوله هذا النص؟

٢- يعتمد عدد الأهداف السلوكية التي يضعها المعلم للمادة الدراسية على.................................

نص (٢،أ)

من المعروف أن إتقان المهارات المتعددة يتوقف على عدد ساعات التدريب الذي يستخدمه الفرد في تعلم تلك المهارات. وهناك نوعان من التدريب: التدريب المجزّء والذي يقع ضمن مدد متباعدة، أو متقاربة حسب جدول زمني معين. وتقاس درجة إتقان المهارة حسب المعادلة التالية:

س = ٣ع + ب، إذ تشير س إلى درجة إتقان المهارة، في حين ع تشير إلى عدد مرات التدريب، أما ب فتشير إلى الفاصل الزمني. وقد لوحظ أن درجة إتقان المهارة يزداد بزيادة عدد الممارسة في التدريب المجزء. كما أن هناك التدريب المكثف والذي يتم في زمن محدد، وقد أشارت نتائج الدراسات إلى أن التدريب المجزّء أكثر فعالية في إتقان المهارة من المكثف.

نص (٢،ب)

من المعروف أن إتقان المهارات المتعددة يتوقف على عدد ساعات التدريب (Training) الذي يستخدمه الفرد في تعلم تلك المهارات(Skills) وهناك نوعان من التدريب: التدريب المجزّء (Partial training) والذي يقع ضمن مدد متباعدة، أو متقاربة حسب جدول زمني معين. وتقاس درجة إتقان المهارة حسب المعادلة التالية:
X= 3Y+ B، إذ تشير X إلى درجة إتقان المهارة، في حين Y تشير إلى عدد مرات التدريب، أما B فتشير إلى الفاصل الزمني. وقد لوحظ أن درجة إتقان المهارة يزداد بزيادة عدد الممارسة في التدريب المجزّء. كما أن هناك التدريب المكثف (Training Intensive) والذي يتم في زمن محدد وقد أشارت نتائج الدراسات إلى أن التدريب المجزّء أكثر فعالية في إتقان المهارة من المكثف.

الأسئلة:

١- ما الفكرة الرئيسة التي يدور حولها النص؟

٢- اكتب المعادلة التي يمكن من خلالها تقدير درجة إتقان المهارة في التدريب المجزء؟

نص (٥، أ)

تزداد السعرات الحرارية في جسم الإنسان تبعا لعدة عوامل منها: كمية الطعام، ونوع الطعام، وكمية العمل المبذول والنشاط الهرموني. فقد وجد أن الجسم يحصل على أكبر نسبة من السعرات الحرارية نتيجة لتناول الكربوهيدرات والنشويات يليها تناول البروتينات، في حين يحصل على أقل نسبة من تناول الفيتامينات. وقد أشار (جيم باترك، ١٩٧٨) إلى أن تناول ما معدله ثلاث كيلو غرامات من الطعام يوميا يعمل على تزويد الجسم بما يزيد عن ٣٠٠٠ سعر حراري. وقد أشارت منظمة الصحة العالمية (أي أتش أو) إلى أن السمنة أو التخمة ترجع إلى قلة المجهود الذي يبذله الأفراد، وإلى تناول أنواع معينة من الطعام. وعليه يكون اتباع نظام حمية معين من شأنه الحدّ من إفراط السمنة ومن ثم التقليل من الإصابة بأمراض القلب.

نص (٥، ب)

تزداد السعرات الحرارية في جسم الإنسان تبعا لعدة عوامل منها: كمية الطعام، ونوع الطعام، وكمية العمل المبذول، والنشاط الهرموني. فقد وجد أن الجسم يحصل على أكبر نسبة من السعرات الحرارية نتيجة لتناول الكربوهيدرات والنشويات يليها تناول البروتينات، في حين يحصل على أقل نسبة من تناول الفيتامينات. وقد أشار (Jim Batrick, 1978) إلى أن تناول ما معدله Three Kilogrames من الطعام يوميا يعمل على تزويد الجسم بما يزيد عن ٣٠٠٠ سعر حراري. وقد أشارت منظمة الصحة العالمية (I.H.O) إلى أن السمنة أو التخمة ترجع إلى قلة المجهود (Low Actions) الذي يبذله الأفراد، وإلى تناول أنواع معينة من الطعام. وعليه يكون اتباع نظام حمية (Diet System) معين من شأنه الحدّ من إفراط السمنة ومن ثم التقليل من الإصابة بأمراض القلب.

الأسئلة:

١- تحدث عن الفكرة الرئيسة التي يدور حولها النص؟

٢- كيف يمكن تفادي الإصابة بالسمنة من خلال قراءتك للنص؟

نص (٤، أ)

تشير التقارير العالمية إلى انخفاض حصة (كوتا) الفرد من المواد الغذائية سنويا حسب المعادلة الرياضية التالية: ع = س − ص٢ + ٣ ب وذلك نظرا لتزايد نسبة السكان على شكل متوالية هندسية وقلة الوفيات نتيجة لتحسن الخدمات الصحية، في حين تتزايد الموارد على شكل متوالية عددية. وكان مالتوس أول من تنبه إلى هذه الظاهرة وقد اقترح الحروب، والأمراض والأوبئة بوصفهاً حلولاً لهذه الظاهرة؛ لكون العالم سيجد صعوبات ومجاعات في المستقبل. وتشير التقارير إلى أن حوالي ٤ آلاف وثلاثمائة وخمسة وسبعين طفلا يموتون جوعا يوميا.

نص (٤، ب)

تشير التقارير العالمية إلى انخفاض حصة (Quta) الفرد من المواد الغذائية سنويا حسب المعادلة الرياضية التالية: $X = Z - Y^2 + 3B$ وذلك نظرا لتزايد نسبة السكان على شكل متوالية هندسية وقلة الوفيات نتيجة لتحسن الخدمات الصحية، في حين تتزايد الموارد على شكل متوالية عددية. وكان (Maltoz) أول من تنبه إلى هذه الظاهرة وقد اقترح الحروب، والأمراض والأوبئة بوصفها حلولاً لهذه الظاهرة؛ ليكون العالم سيجد صعوبات ومجاعات في المستقبل. وتشير التقارير إلى أن حوالي Four thousands three handards seventy five طفلا يموتون جوعا يوميا.

الأسئلة:

١- عن ماذا يتحدث هذا النص؟

٢- ما الحلول التي اقترحها مالتوس للمشكلة الموجودة في النص؟

The Relationship between Superstitions and Mental Health

Dr. Zaid A. Kareem Jayed

Abstract

All societies and cultures of the world have some superstitions that people believe and use for explaining certain events in life. There are people who attribute the causes of some mental diseases to some superstition without finding any causes or treatments.

Superstition refers to the primitive stage of the existence of human being, and the construction of group and societies. However, dependency and excessive use of it shows in some how the failure of individual in his adjustment, and it could be considered a sing of abnormality.

This research aims to find out the spread of superstition among youth ,its relation with mental health, and ages .two scales were applied on a sample of 412 university students.

Results are as follows:

1- There are only ten fiftieth statements of the scale gained the high percentage among the sample, those involved magic, palmistry, omens and evil spirits.
2- females have the higher scores of the superstitions scale whereas males got the higher scores of mental health`s scale.
3- The correlation between the two scales is (-0.39),between mental health and ages is (0.314) whereas between superstitions scale and age is (-0.173).

العلاقة بين المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية وبين الصحة النفسية

أ. د. زيد عبدالكريم جايد *

ملخص البحث

لا يوجد مجتمع إلا وتنتشر فيه المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية؛ إذ يلجأ الناس إليها لتفسير الأحداث والظواهر التي لا يجدون لها تعليلاً أو علاجا، وهي تعود في جذورها إلى المراحل الأولى من ظهور الإنسان وتكوين الجماعات والمجتمعات، إلا أن الاعتماد عليها والإفراط في استخدامها يكشف عن عجز الفرد واضطراب قدراته في التكيف السليم.

ويهدف البحث إلى معرفة درجة انتشار تلك المعتقدات والأفكار وعلاقتها بالعمر والصحة النفسية للأفراد، استخدم الباحث مقياساً للصحة النفسية، وآخر لقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية؛ إذ اتصف المقياسان بصدق وثبات عاليين.

طبق المقياسان على عينة ضمت (٤١٢) طالب وطالبة من جامعة صنعاء، وأظهرت النتائج ما يأتي:

١- هناك عشر فقرات للمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية حصلت على أعلى النسب المئوية حيث اتفق عليها الأفراد وهي تتعلق بالحسد، والسحر، والأرواح، واستخدام التعاويذ والتمائم.

٢- حصلت الإناث على المتوسط الأعلى في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية، وانخفضت درجاتهن في مقياس الصحة النفسية، وكان الذكور على العكس من ذلك.

٣- كانت العلاقة بين تلك المعتقدات والصحة النفسية (- ٠,٣٩) والعلاقة بين المعتقدات والعمر (٠,١٧٣) على حين كانت العلاقة بين العمر والصحة النفسية (٠,٣١٤).

أوصى الباحث بالاهتمام بنشر الوعي العلمي والتأكيد على طرائق التدريس لتوعية الطلبة نحو المعتقدات والأفكار غير العلمية، وإنشاء مراكز للتوجيه النفسي والاجتماعي.

---

* ***أستاذ الصحة النفسية، كلية الآداب، جامعة صنعاء.***

غير مباشر بسلامته، لذلك نُسِبَتْ معان خاصة إلى حركات الكواكب، وهجرة الطيور، وأصوات الرعد، والبرق، والأنهار، والأشجار، وغيرها، واعْتُمِدَ على السحر في علاج ما يحدث من اضطراب في علاقته مع الطبيعة، وما ينجم من ظروف سيئة يمر بها، أو يواجهها (ناهدة حافظ، وزيد جايد، ١٩٩٠، ٨٦). وفي مراحل متقدمة من وجود الإنسان ارتبط السحر بالدين منذ المجتمعات البدائية؛ إذ يستخدم كلاهما وسائل متشابهة، ويعتمدان على التفريق بين العالم الروحي والعالم المادي المحسوس، كما أن كلاهما (السحر والدين) يعترفان بوجود قوى خارقة تستطيع إلحاق الضرر بالناس، أو تقديم المنافع لهم، كما أن بالإمكان الاستفادة من تلك القوى وتسخيرها للعلاج، أو إجراء بعض التغيرات في حياة الأفراد.

لجأ الإنسان إلى السحر والأدعية للتوسل بالقوى الغيبية عندما شعر بالعجز عن تحقيق ما يريد، أو شفاء المرض، فالساحر يعتمد على ممارسة طقوس يحقق منها تسخير قوى غيبية لأداء عمل، أو فعل معين على حين يتوسل رجل الدين بالقوى والأرواح الخيرة للمساعدة في تحقيق الشفاء، أو معالجة مشكلة معينة، كما يستخدم رجل الدين الحالة أيضاً لإرشاد الآخرين في المجتمع وتوجيههم لتجنب ممارسة أي سلوك من شأنه أن يستدعي غضب الآلهة وسخطها (منير فوزي، ١٩٨٢، ٩٣) وارتبطت تلك الممارسات والمواد المستخدمة والمواقف التي يحدث فيها الشفاء أو الضرر بعناصر أخرى، مثل: النباتات، أو الحيوانات، أو غيرها من المعالم المختلفة، ارتبطت مع بعضها كرموز تتلازم وتستدعي حالة الإرشاد أو العلاج؛ لذلك أصبح انتشار واستمرار المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية نتيجة لما يتم تحقيقه من حالات التعزيز والإيحاء التي تتزامن مع الحدث، أو العلاج بغض النظر عن صحة ذلك المعتقد، أو تلك الخرافة؛ إذ أظهرت الدراسات الحديثة دور وأهمية الإيحاء النفسي في التعرض للحوادث والإصابة بالأمراض، أو الشفاء منها (محمد خير الزراد ١٩٨٤).

مشكلة البحث وأهميته:

لا يوجد مجتمع إلا وتنتشر فيه بعض المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية بشكل أو بآخر، بغض النظر عن مستوى التقدم العلمي والتقني الذي وصل إليه ذلك المجتمع، والمستوى الثقافي والحضاري الذي يعيش فيه. ففي محطات قطارات الأنفاق البريطانية تشاهد إعلانات كبيرة للدلالة على مكاتب بعض قارئي الكف وكشف الطالع، كما يردد البعض حتى في الأوساط الجامعية هناك عبارات تطلب من الفرد مسك الخشب (Touch the wood) أو وضع الأصابع متراكبة (Keep fingers cross) لتجنب الحسد، أو لتحقيق الأمنيات. وقد أظهرت دراسة قام بها زاف (Zapf) على طلبة إحدى الجامعات الأمريكية أن الطلبة الذين صرحوا أنهم لا يؤمنون بخرافة شعبية مؤداها: (أن كسر المرايا يجلب الحظ السيئ للفرد) كان عدداً كبيراً ضمن عينة البحث إلا أن نسبة كبيرة منهم قد أحجموا عن كسر المرايا خوفاً من ذلك الحظ السيئ، عندما تركوا لوحدهم دون ان يشعروا بالكاميرا التي كانت تراقبهم بخفاء،لكنهم تظاهروا بكسر المرايا بإحداث أصوات تدل على كسرها. وأظهرت دراسة قام بها لورد (Lord) وجود علاقة ضئيلة بين التحصيل العلمي وانخفاض مستوى درجة المعتقدات غير العلمية (عبدالرحمن عيسوي، ١٩٨٤، ٢١) وأشار الباحثان إبراهيم بدران وسلوى الخماس (١٩٧٤) إلى أن هناك أعداداً كبيرة من المتعلمين الذين يشغلون مراكز إدارية وقيادية مهمة في أجهزة الدولة ما زال تفسيرهم وتعليلهم للأحداث بعيداً عن العلمية.

وفي مجتمعنا العربي نجد أيضاً كثيراً من المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية تنتشر بين الناس على اختلاف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية إلا أنها مثل غيرها من المعتقدات والأفكار تستمد وجودها وبقائها من الأصول التي نشأت منها، ذلك أن الإنسان في مراحل نشوئه وتطوره استمر يواجه ظروفاً بيئية وأخطاراً عديدة اضطر خلالها إلى الاعتقاد والتوسل بكل الرموز والعناصر التي يكون لها ارتباط مباشر، أو

٢- الأفكار الخرافية، وهي تتعلق بأمور الحياة اليومية دون أن ترتكز على أية أسس نابعة من الدين الحنيف، أو الميادين العلمية المختلفة ومنها: مسك الخشب، أو تعليق حذاء قديم بباب الدار، أو رش الماء خلف المسافر، أو وضع قشور البصل والبيض قرب سرير الطفل المولود حديثاً، أو غيرها.

إن تطور الدراسات العلمية قد أوجدت تفسيراً لكثير من المعتقدات الغيبية، أو الأفكار الخرافية منها ما أشار إليه الحارث عبد الحميد (١٩٩٤) من اكتشاف علاقة بين استنشاق دخان (الحرمل) وبين تحفيز الغدد الصماء في المخ وزيادة نشاطها، وحرق الحرمل عادة تمارسها النساء في منازلهن في أوقات الغروب، ومعروف أن الغروب هو الوقت الذي يعود فيه أعضاء الأسرة إلى المنزل من حقولهم أو أعمالهم المختلفة حيث يستطيعون استنشاق رائحة الحرمل.

إن اللجوء إلى المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية باستمرار والاعتماد عليها لمواجهة مشكلات الحياة والتكيف للظروف والأحداث يجعل الإنسان متواكلاً وغير قادر على السعي وبذل الجهد والنشاط لمواجهة ظروف حياته ومشكلاته المختلفة؛ إذ يتميز الإنسان بقدرته على التكيف والتوافق السليم مع الحياة المادية والاجتماعية حيث تقاس صحته النفسية بمدى تكيفه ومواجهته لظروف الحياة وصعوباتها لا بالهرب، أو الانسحاب منها، أو بالتخلي عن أهدافه وطموحاته، أو الإفراط في استخدام الوسائل الهروبية كالتبرير والعزلة والانسحاب، فالصحة النفسية يمكن أن تفهم من خلال السلوك المتوازن، والاستقلالية، والنشاط الفعال الذي يمارسه الفرد مستعيناً بعناصر ومكونات مجتمعه الثقافية؛ ليحقق إشباعاً متوازناً لحاجاته وأهدافه، فالصحة النفسية تقاس بمدى قدرة الإنسان على مواجهة مشكلاته وحلها بنجاح، والتوافق مع الآخرين بشكل سليم (سعد جلال، ١٩٨٦م).

اعتقد اريك فروم أن الإنسان منذ طفولته يسعى إلى إشباع دافعي الأمن والحرية من خلال استخدامه للارتباط وسيلة للتعبير عن هذين الدافعين وهو يعد الارتباط بمثابة حاجة تنشأ من:

أطلق جيمس فريزر تسمية السحر الأبيض (White Magic) على التعاويذ والطلاسم والرقي التي يستعان بها لإنجاز الأعمال اليومية، وتحقيق الأهداف التي يعجز الفرد عن تحقيقها بقواه وقدراته الخاصة، وأشار إلى أن هناك نوعين من السحر الأبيض أحدهما خاص بالتنبؤ بالمستقبل، أو الغيب، أما النوع الآخر فهو خاص بالعلاج، أو التداوي والتطبيب؛ إذ يحتلان أهمية كبيرة في حياة الإنسان والمجتمع (جيمس فريزر، ١٩٧١) وأشار الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمته لكتاب فريزر الذي قام بترجمته إلى أن العالم (وليام هاولز) قد علل أسباب شيوع السحر الخاص بالتنبؤ بالغيب، والخاص بالتداوي في المجتمعات المختلفة بأن: (المرض والشك هما دائماً أشد وأقسى أسباب القلق الشخصي والاجتماعي، وهذا هو السبب في وجود المشتغلين بقراءة الكف، وورق اللعب، والعرافين والمنجمين، وأمثالهم بين الناس في حياتهم اليومية) (لاحظ إشارات الدكتور أحمد أبو زيد في الصفحات (١٠١-١٠٢-١١٧) في ترجمتة لكتاب جميس فريزر - الغصن الذهبي).

واعتماداً على ما تقدم فإننا نجد أن هناك نوعين من المعتقدات التي لا تخضع للدراسة العلمية وفاقاً لمنهجية البحث العلمي في العلوم السلوكية هما:

١- المعتقدات الغيبية المتعلقة بالسحر والحسد فهي موجودة، ولها متخصصون في ممارستها في الحياة اليومية، وتترك آثاراً معينة بين الناس، كما ورد ذكرها في القرآن الكريم، كما أنها لم تكن ضمن الأفكار الخرافية، وقد جاء في القرآن الكريم:

﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ١٠٢) ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق ٥)

إن الإنسان من وجهة نظر فروم يمتلك حاجة أساسية إلى الخلق والابتكار، وأخرى للإنجاب قد تدفعانه إلى التخريب والتدمير عند إعاقة تحقيقها لسبب أو لآخر، مثل: الظروف المادية، والإحباطات التي يواجهها في الحياة؛ لذلك فهو يرى أن لدى الإنسان قدرة على الهدم توازي في طاقتها ما في الحاجة إلى الخلق والابتكار من طاقة؛ إذ إنها جزء من الطبيعة البشرية التي تنتقل بالوراثة عبر الأجيال، لكن فروم أكد على الإبداع كثيراً بدلاً من التأكيد على الهدم فهو يرى أن الإبداع يمثل الميل الأول لإشباع الحاجة إلى التجاوز (الارتفاع فوق حالة الحيوان غير الفعالة، والتي لا يمكن أن يرضى بها الناس بسبب عقولهم وتخيّلهم، وتحتم أن يصبح الناس أفرادا خلاقين ومنجبين (شيلز، ١٩٨٣ - ١٢٤). فالفرد الذي تعاق لديه الحاجة إلى الخلق والإبداع، أو الحاجة للإنجاب قد يلجأ إلى تبني آراء وأفكار تسود في الثقافة التي تتبناها الجماعة التي ينتمي إليها، وقد يتطرف في التمسك بها والدفاع عنها، وهذا ما يمكن أن نلاحظه في المواقف التي تتعرض فيها الحياة لصعوبات مادية شديدة، منها: الفقر، أو الحرمان الشديد كوسيلة لتخفيف الآلام وانبعاث الآمال؛ ولهذا نجد أن انتشار المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية والاعتماد عليها في تفسير الظواهر والأحداث، أو شد العزيمة وتجديد الآمال يزداد عندما يواجه المجتمع ظروفاً وأحداثاً، مثل: الحروب، والأزمات، والكوارث الطبيعية، والمشكلات الاقتصادية، والاجتماعية الخطيرة، وقد لاحظت جاهودا في دراسة أجرتها في غينيا أن التعليم الجامعي ليس له تأثير واضح أو دور مهم في المعتقدات الخرافية بغض النظر عن مستويات التقدم العلمي، والتقني والمعطيات الثقافية التي وصل إليها المجتمع (Jahoda ،١٩٧٠) ووجدت الباحثة أيضاً أن الخرافة مازالت تعد جزءاً أساسياً في المجتمعات الغربية؛ إذ تسود وتنمو بعض الخرافات المعينة. إن ما يساعد على انتشار واستمرار المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية هو استعمالها لتفسير الظواهر الغامضة والسيطرة عليها؛ إذ يحقق ذلك شعوراً بالطمأنينة والأمان عند من يعتقد بها، بالإضافة إلى أنها وسيلة يستعملها الناس للتحرر من القلق والخوف؛ ذلك أن

١- تمزق الروابط الأولية مع الطبيعة البشرية والأسرة التي يحاول الفرد الخروج عليها، حيث تساعده قدراته العقلية، وقدرته على التخيل في تنمية وعيه بالاستقلال عن الآخرين الذين يعتمد عليهم، فالطفل يجرب الاعتماد على نفسه في تعلم المشي على الرغم من أنه يسقط لمرات عديدة ويفشل في ذلك نرى أنه يجد في تعلم المشي نوعاً من التحرر من الروابط بالأم والاعتماد عليها؛ لذلك يصر على تعلم المشي وتحمل الإخفاقات والآلام التي يواجهها عند سقوطه.

٢- تنمية أو إعادة الارتباط بمن يحبُ إذ ينصب اهتمام الفرد نحو شخص آخر فيسعى لتنمية حبه أو إعادة روابط حبه القديم بصيغ جديدة بعد أن تحرر بواسطتها من (عبوديته القديمة)، فهو يسعى من أجل عبودية جديدة. فالإنسان (يستطيع أما أن يربط نفسه بالآخرين بروح من الحب والعمل المشترك، أو أن يجد الأمن في الخضوع للسلطة والامتثال للمجتمع (هول ولندزي، ١٩٧١).

والفرد عند انفصاله عن الطبيعة والآخرين فإنه سيعاني من الشعور بالعزلة والوحدة؛ إذ يرى فروم أن تحرر الفرد من سلطة الأسرة يجعله يشعر بالوحدة والعزلة لذلك تجعله حريته الجديدة يسعى إلى الارتباط بحب أخر (لشلة الأقران، أو الحبيب، أو الصديق) وسيلة للهرب من الشعور بالوحدة والعزلة. وقد أشار في كتابه (الهرب من الحرية) إلى فكرة أن الإنسان بقدر ما اكتسب من حرية عبر العصور، بقدر ما كان شعوره بالوحدة. وبهذا تصبح الحرية ظرفاً سلبياً يحاول الهرب منه، (فروم، ١٩٦٥)، ولذلك نجد أنه بقدر ما يشعر بالحرية ويحققها، إذ يتحرر من القيود التي تفرضها الأسرة عليه فإنه يتبنى قيوداً أخرى تفرضها زمرة الأصدقاء، أو شلة المراهقين عليه، ثم يتحول إلى تبني قيود الوظيفة وضوابطها، والقيود التي تتمسك بها الجماعة التي ينشأ فيها وينتمي إليها (Schultz ،١٩٨١).

لذلك يمكن أن نستنتج بأن الحاجة للارتباط يمكن أن تتحقق من خلال ما يحققه الفرد من تطور علاقاته بالمحبوب (مهما كان التمثيل النفسي لذلك المحبوب)، أو بالمكونات الثقافية والضوابط الاجتماعية والأخلاقية لمجتمعه.

العلاقة بين الصحة النفسية وتلك المعتقدات والأفكار، وكذلك العلاقة بينها وبين سنوات أعمار الأفراد يساعدنا في تهيئة قدر مناسب من المعلومات التي تفيد الباحثين والمتخصصين، وتساعدهم في التخطيط من أجل التنمية الاجتماعية والارتقاء بالمستويات العلمية للشباب، ومساعدتهم على التكيف لظروف بيئتهم، كما أن هذه الدراسة ستساعد في إثراء المعرفة العلمية في هذا المجال؛ إذ يخلو الوسط الجامعي من دراسات مماثلة في هذا الجانب.

أهداف البحث:

يسعى البحث الحالي إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. التعرف على درجة وحجم انتشار المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية بين طلبة جامعة صنعاء تبعاً للعمر والجنس، وما إذا كانت الفروق ذات دلالة معنوية.
٢. التعرف على مستويات الصحة النفسية بين طلبة جامعة صنعاء، وما إذا كانت الفروق بين الأفراد تبعاً للجنس وتبعاً للعمر ذات دلالة معنوية.
٣. الكشف عن العلاقة بين الحالة النفسية والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية لدى طلبة جامعة صنعاء من خلال عينة البحث.
٤. الكشف عن العلاقة بين العمر وكل من متغيري الصحة النفسية والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية لدى طلبة جامعة صنعاء.

حدود البحث:

اقتصر البحث الحالي على عينة من طلبة كليتي الآداب والعلوم في جامعة صنعاء للعام الدراسي (١٩٩٩م / ٢٠٠٠م) وقد طبق الجانب الميداني منه خلال المدة المحصورة بين اليوم الأول واليوم الثاني والعشرين من شهر مايس (مايو) من عام ٢٠٠٠.

المشكلات التي لا يستطيع المرء تفسيرها تسبب له القلق؛ ولأن تلك المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية قد نشأت منذ القدم؛ إذ تزامن وجودها مع وجود الإنسان وسعيه لإيجاد وسائل تؤمن له البقاء وتحرره من مخاوفه وهو يواجه ظروفاً طبيعية قاسية، فإن وجودها اقترن بالدين حيث استمر هذا الاقتران بدرجة أو بأخرى حتى الوقت الحاضر، ولهذا فقد عدها يونك (Jung) بأنها اعتقاد راسخ في القوى فوق الطبيعية وفي الإجراءات السرية أو السحرية المتجددة في التفكير الخيالي والتي أصبحت مقبولة اجتماعيا، كما ذكر يونك أيضاً أن الخرافة ترتبط بالدين وتقوم بتأدية أدوار معينة في الحياة اليومية، وذكر هلّ (Hill) أن الأفكار الخرافية تمثل جزءاً من الفلكلور الشعبي إلا أنه اعتقد أيضاً أنها جزء من التاريخ الديني (Hill، ١٩٦٨).

وحدد نجيب إسكندر ورشدي منصور (١٩٦٢) أسباب استمرار الأفكار الخرافية في المجتمع بما يأتي:

١. صعوبة التحقق من صحتها، أو بطلانها وخاصة عندما تستند إلى التراث الديني بشكل أو بآخر.
٢. تقوم الصدفة بدور مهم في تعزيز صحتها واقتران حدوثها مع وقائع معينة.
٣. الدور الذي تقوم به في حياة الناس واستعمالهم لها في مواقف وظروف مختلفة.
٤. القابلية للاستهواء والإيحاء لدى الأفراد؛ إذ يساهم في الاعتماد عليها وممارستها.

ونضيف إلى ذلك تعرض الناس والمجتمعات لأحداث ومواقف خطيرة، مثل: الكوارث الطبيعية، أو الحروب، أو الخسائر الفادحة، والانهيارات العاطفية، أو الفشل بأنواعه وأسبابه المختلفة.

والبحث الحالي إذ يدرس مدى انتشار المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية وعلاقتها بالصحة النفسية فهو يكتسب أهميته من كونه محاولة تساعد في التعرف على تلك المعتقدات والأفكار التي تنتشر بين طلبة الجامعة الذين يشكلون شريحة اجتماعية من الشباب تتميز بمستوى معرفي وعلمي متقدم. كما أن الكشف عن

وقت المقياس يتراوح ما بين (١٥-٢٠) دقيقة.

٦. عرضت الفقرات على بعض الأساتذة في قسمي علم النفس، وعلم الاجتماع بكلية الآداب وقسم الإرشاد والتوجيه في كلية التربية للتعرف على آرائهم بشأن صلاحية الفقرات لقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية لدى الطلبة فاتفقت آراؤهم على سلامتها وصلاحيتها للقياس.

٧. طبق المقياس على (٢٥) امرأة من ربات البيوت تراوحت أعمارهن ما بين (٤٥-٥٠) عاماً و (٢٥) طالبة جامعية تراوحت أعمارهن ما بين (٢٠-٢٢) عاما لإيجاد صدق التكوين الفرضي (Concurrent Validity) (Anastasi ، ١٩٨٢) فوجد أن الفروق بين درجات المجموعتين كما في الجدول رقم (١).

الجدول رقم (١) يبين متوسطي درجات مجموعتي

النساء ربات البيوت والطالبات على مقياس

المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية، ودرجة الاختبار التائي للفرق بين المتوسطين

المجموعة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة التائية	درجة الحرية	مستوى الدلالة
ربات البيوت	٢٥	١٢١,٧	١٠,١٩	١٠,٩٥	٤٨	٠,٠١
الطالبات	٢٥	٨٢,٥٩	١٤,٢٥			

إن هذه النتيجة أثبتت قدرة المقياس على الكشف عن المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية؛ إذ استطاع التمييز بين جيلين من النساء؛ إذ يعتقد الباحث أن النساء الأكبر عمراً تكون درجاتهن أعلى في المقياس، ذلك أن الدراسات قد أظهرت أن النساء أكثر من الذكور في مقاييس كهذه، كما أن المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية أكثر انتشاراً وأعلى درجات بين غير المتعلمين (Zarour, ١٩٧٢).

أداتا البحث:

أولاً: مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية.

١. اطلع الباحث على البحوث والدراسات حول المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية ومنها (جيمس فريزر، ١٩٧١) و(نجيب إسكندر ورشدي منصور، ١٩٦٢) و(Zarour, 1972) و(عبد الرحمن عيسوي، ١٩٨٤) للإفادة من الأسس النظرية التي استخدمت لمعالجة الموضوع وتحديد جوانبه.

٢. توزيع استبانة على مجموعة من الطلبة ضمت (٣٠) فرداً من كلا الجنسين لتحديد المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية التي يعتقدون بأنها تنتشر بين طلبة الجامعة والمجتمع الذي يعيشون فيه.

٣. مقابلة بعض الأساتذة المتخصصين بالدراسات الدينية والأنثروبولوجية.

٤. ثم أعد الباحث (٦٠) فقرة تضمنت جوانب مختلفة منها السحر، والحسد، والأرواح، والجان، والتعاويذ، وقراءة الحظ، وحرق البخور، والتعاويذ وحركات الجسد، مثل: تقديم القدم اليمين على الشمال، ورفيف العين، والعطاس وغيرها، وقد وضعت لكل فقرة ثلاثة بدائل هي (أعتقد بها تماما، غير متأكد، لا أعتقد بها قطعياً).

٥. طبق المقياس على مجموعة ضمت (١٨٠) فردٍ من كلا الجنسين؛ لتحديد القوة التمييزية للفقرات، وتحديد الوقت الذي تتطلبه الإجابة عليها، لقد وجد أنها تتطلب وقتاً يتراوح ما بين (٢٠-٢٥) دقيقة.

أما القوة التمييزية فقد استخرج الباحث قيمة الاختبار التائي لكل فقرة بين أعلى وأدنى (٢٧٪) من المجموعة وهم (٤٨) فرداً للدرجات الأعلى، ومثلهم للدرجات الأدنى، ولقد أظهرت النتيجة أن جميع الفقرات ذات قوة تمييزية جيدة باستثناء ست منها، فقرر الباحث حذفها، كما حذفت أربع فقرات أخرى لكي يبقى المقياس ذا خمسين فقرة تغطي المجالات التي سبق ذكرها في الفقرة (٤) أعلاه، وأصبح

(Character Test فوجد أن معامل الصدق التلازمي للمقياسين (٠,٧٦) وهو معامل جيد (Anastasi, ١٩٨٢) كما وجد أن جميع فقراته ذات قوة تمييزية جيدة من مقارنة إجابات الأفراد الذين طبق عليهم مع مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية (انظر الفقرة – ٥ – من أولاً).

بلغ المتوسط الفرضي لكل من المقياسين (١٠٠) درجة كما أن مدى درجات كل منها انحصرت ما بين (٥٠-١٥٠) درجة.

عينة البحث:

تم تطبيق المقياسين على عينة من طلبة كليتي الآداب والعلوم في جامعة صنعاء؛ إذ تم اختيار الأفراد عشوائيا. وزعت استمارات البحث على (٥٠٠) فرد من كلا الجنسين إلا أن الاستمارات الصالحة التي اعتمدت للبحث والتحليل كانت (٤١٢) استمارة؛ إذ قرر الباحث إلغاء (٨٨) استمارة بسبب تأخر إعادة (٢٣) استمارة وعدم دقة المعلومات في (٦٥) استمارة أخرى.ضمت العينة التي خضعت استمارات أفرادها للتحليل (٢٥٠) طالبة و (١٦٢) طالبٍ وكانت خصائص العينة كما يأتي:

١. العمر:

بلغ متوسط عمر أفرد العينة الكلية (٢٣,٥٢) عاماً بانحراف معياري قدره (٢,٢٩) وكان متوسط عمر الإناث (٢٢,٩١) عاما بانحراف معياري قدره (٢,١٦) وبلغ متوسط عمر الذكور (٢٤,٤٤)عاماً بانحراف معياري قدره (٢,١٥) وعند مقارنة متوسطي العمر وجد أن القيمة التائية المحسوبة (٧,٠١٨) وهي أكبر من القيمة الجدولية بدرجة حرية قدرها (٤١٠) وبمستوى دلالة (٠,٠١).

٨. أعيد تطبيق المقياس على المجموعتين من النساء بعد ثلاثة أسابيع من التطبيق الأول لإيجاد الثبات بطريقة إعادة الاختبار (Test Retest) فوجد أن معامل الثبات هو(٠,٨٤) وبذلك أصبح المقياس جاهزاً للتطبيق على عينة البحث الأساسية.

ثانياً: مقياس الصحة النفسية:

اعتمد الباحث في قياس الصحة النفسية على مقياس القلق الصريح (ManifestAnxiety Scale) الذي أعدته تايلر . (Tayler) يتألف المقياس من (٥٠) فقرة اشتقت من اختبار منيسوتا متعدد الأوجه (MMPI) وله ارتباطات عالية مع مقاييس أخرى تقيس القلق (Windle 1966) واستعمل في جمهورية مصر العربية بعد ترجمته إلى اللهجة الدارجة، واستخرج صدقه مع مقياس الصحة النفسية الذي أعده الدكتور محمد عماد الدين اسماعيل وآخرون فوجد أنه (٠,٧٨) كما وجد أن صدقه باستعمال معادلة (كيودر - ريتشاردسون -٢١) قد بلغ (٠,٨٤) وذلك عند تطبيقه على عينة ضمت (١٠٠) فرد (أحمد غالي، ١٩٧١).

يجيب المفحوص على فقرات المقياس باختيار واحد من ثلاثة بدائل هي (تحدث لدي دائما، تحدث لدي أحيانا، لا تحدث لدي أبدا)، وتصحح الاستجابات باحتساب درجة واحدة للبديل الأول، ودرجتان للبديل الثاني، وثلاث درجات للبديل الثالث عندما تكون الفقرات إيجابية، وتعكس قيم البدائل عندما تكون الفقرات سلبية. وبذلك تدل الدرجة العالية على تمتع الفرد بمستوى عال من الصحة النفسية، أما الدرجة المنخفضة فهي تدل على اضطرابها.

استخرج الباحث ثبات المقياس بإعادة تطبيقه على عينة ضمت (٤٠) فرداً من الجنسين من طلبة كلية الآداب؛ إذ كانت المدة الفاصلة بين التطبيقين ثلاثة أسابيع، فوجد أن معامل ثباته (٠,٧٨) أما الصدق فقد استخرج من مقارنة الدرجات التي حصل عليها أفراد المجموعة مع درجاتهم على مقياس الدورية الانفعالية (General

وبصورة عامة فإن هناك تبايناً واضحاً يمكن أن يلاحظ بين المستويات التحصيلية لآباء وأمهات أفراد العينة إلا أن الأمر المهم في هذا الجانب هو تقارب نسب الآباء والأمهات الأميين، أو الذين يقرأون ويكتبون فقط لأفراد العينة من الذكور والإناث؛ إذ يمكن أن يكون لذلك أهمية واضحة ودور كبير في التأثير على الأبناء، أو البنات في اكتساب المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية.

عرض النتائج

أولا: درجة وحجم انتشار المعتقدات والأفكار الخرافية ونسبها بين أفراد العينة:

أ: أظهرت النتائج أن متوسط درجات أفراد العينة في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية هو (٨٤,٧١) درجة بانحراف معياري قدره (١٥,٩٨)، وبلغ متوسط درجات الذكور (٨٢،٨٢) درجة بانحراف معياري قدره (١٢,٢١) على حين بلغ متوسط درجات الإناث (٨٧,٠٣) درجة بانحراف معياري قدره (١٨,٠٩) وعند مقارنة هذه المتوسطات باستعمال الاختبار التائي وجد ما يأتي:

أ /١: إن قيمة الاختبار التائي بين المتوسط المحسوب للعينة والمتوسط الفرضي كانت (١٩,٥٥) وهي أكبر من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦) بدرجة حرية (٤١١)؛ إذ يتضح انخفاض متوسط درجات المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية لدى أفراد العينة عما هو عليه الحال في المجتمع الأصلي الذي اشتقت منه العينة، ويبلغ الفرق بين المتوسط الفرضي والمتوسط المحسوب (١٥,٢٩) درجة، واعتمادا على هذه النتيجة يمكن القول بأن درجات طلبة الجامعة على هذا المقياس أقل من الدرجات الفرضية التي كان متوقعاً أن يحصلوا عليها، وهذا أمر يوضح تأثير الدراسة والتعليم في المعتقدات والأفكار بصورة عامة، وعلى الرغم من ذلك نجد أن هذه المعتقدات والأفكار تنتشر بينهم وتؤثر في

٢. التحصيل الدراسي للأبوين:

توزعت مستويات التحصيل الدراسي للأبوين على مراحل دراسية مختلفة، وكما يوضحها الجدول رقم (٢).

الجدول رقم (٢)

يبين توزيع آباء أفراد العينة تبعاً لمستويات تحصيلهم الدراسي:

الجنس / التحصيل الدراسي	إناث العينة		ذكور العينة		العينة الكلية	
	الآباء	الأمهات	الآباء	الأمهات	الآباء	الأمهات
الأمية	٤٧	١٤٦	٣٥	١٢٨	٨٢	٢٧٤
يقرأ ويكتب	٣٣	١٦	٤٩	٢٣	٨٢	٣٩
الابتدائية	٢٣	٢٨	١٥	٧	٣٨	٣٥
الإعدادية	١٧	٣٠	٩	–	٢٣	٣٠
الثانوية	٦٧	١٤	٣٣	٣	١٠٠	١٧
الجامعية	٦٣	١٦	٢٢	١	٨٥	١٧
دراسات عليا	–	–	٢	–	٢	–
المجموع	٢٥٠	٢٥٠	١٦٢	١٦٢	٤١٢	٤١٢

يتضح من الجدول رقم (٢) أن (٦٦,٥٪) من الأمهات أميات، وكان (٥٨,٤٪) من أمهات إناث العينة أميات يقابلهن (٧٩٪) من أمهات الذكور أميات أيضا، على حين بلغت نسبة الآباء من حملة الشهادة الجامعية الأولية (٢٠,٦٪) من العينة، وبلغت نسبة الآباء من حملة الشهادة الجامعية الأولية لمجموعة الإناث (٢٥,٢٪) تقابلها نسبة (١٣,٦٪) من آباء الذكور من حملة الشهادة الجامعية الأولية،

ب/٢: الفقرة رقم (٣٧): (الحديث عن الأرواح خرافة لا وجود لها في الواقع) (الفقرة سلبية حيث كانت الإجابات برفضها تحصل على الدرجة العليا للبديل): تشاركت هذه الفقرة مع الفقرة رقم (٣٠) لتحصلا على الترتيب العاشر والنصف؛ إذ بلغت نسبتها المئوية (٤٠,٨٪) من إناث العينة كما وقعت في الترتيب العاشر في العينة الكلية؛ إذ بلغت نسبتها المئوية (٤٣,٦٪) من العينة، على حين لم تصل إلى هذا الترتيب بين الذكور؛ إذ بلغت نسبتها المئوية (٤٨٪) من الذكور فهي تقع في الترتيب الحادي عشر والنصف وتتشارك مع الفقرة التاسعة والثلاثين التي حصلت على نسبة (٤٨ ٪) من الذكور أيضاً.

ب/٣. أما الفقرة (٤٠): (التمائم والأدعية تخلص الشخص من الحسد): فهي قد وردت في الترتيب العاشر بين الذكور لحصولها على نسبة (٥١,٨ ٪) منهم على حين لم تصل إلى هذا الترتيب بين الإناث أو العينة الكلية؛ إذ بلغت النسبة المئوية لقبولها (٣٩,٨ ٪) من العينة الكلية و (٣٢ ٪)من الإناث.

سلوكهم بدرجات ومستويات أقل مما هو عليه الحال في المجتمع الأصلي؛ إذ يمكن تفسير ذلك نتيجة لتأثير مواصلة الدراسة الجامعية التي تساهم في بناء شخصية الشباب وتعديل أو تغيير أرائهم ومعتقداتهم.

أ/٢: إن قيمة الاختبار التائي للفرق بين متوسطي الذكور والإناث كانت (٢٠) وهي أكبر من القيمة الجدولية بدرجة حرية (٤١٠) مما يدل على ازدياد درجات الإناث على درجات الذكور في المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية، وقد كانت الإناث أكثر في درجة متوسطهن بمقدار (٤,٢١) درجة على متوسط درجات الذكور، ويمكن تفسير ذلك بأن البنات أكثر لجوءاً واستخداما للأفكار الغيبية والمعتقدات الخرافية نتيجة لما تتعرض له المرأة من ضغوط وصعوبات في حياتها؛ إذ تلجأ إلى هذه الأفكار والمعتقدات لكي تحتمي بها من الإنهيار؛ إذ تساهم في تكييفها وتقبلها لأوضاعها وظروفها؛ إذ تلقي تبعات ما تواجه على قوى أخرى خارجية.

ب. تباينت النسب المئوية للموافقة على الفقرات التي تضمنها مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية؛ إذ كانت عشر فقرات فقط قد نالت أعلى النسب المئوية لحصولها على أعلى التكرارات وهي كما في الجدول رقم (٣).

إن ملاحظة الجدول رقم (٣) تبين أن أفراد العينة قد اتفقوا على اختيار أو تحديد تسع فقرات من بين الفقرات العشر الأعلى نسباً التي اختارها الأفراد تبعاً لجنسهم، والفقرات التي اختلف الذكور والإناث والعينة الكلية في اختيارها هي:

ب/١: الفقرة رقم (٢٠): (أتشاءم كثيراً من عواء الكلاب): فقد حصلت على نسبة (٤٣٪) من إناث العينة، وكان ترتيبها التاسع على حين لم تحقق لها نسبتها المئوية عند الذكور الوصول إلى المراتب العشر العليا، وكذلك الأمر في ترتيبها ضمن العينة الكلية على الرغم من أن نسبتها المئوية كانت (٤٠,٧٪) من الذكور و (٤٢,٢٪) من العينة الكلية.

ثانيا: مستويات الصحة النفسية:

أ / أظهرت النتائج أن متوسط الصحة النفسية لأفراد العينة بلغ (١١٢,٣٣) درجة بانحراف معياري قدره (١٨,٤٧)، وبلغ متوسط الصحة النفسية للذكور من الطلبة (١١٧,٨) بانحراف معياري قدره (١٨,٥٩) (تدل الدرجة العالية على مقياس الصحة النفسية أن الفرد يتمتع بمستوى عالٍ من الصحة النفسية، أما الدرجة المنخفضة تعني اضطراب الصحة النفسية للفرد). على حين بلغ متوسطها للإناث (١٠٧,٤٤) بانحراف معياري قدره (١٨,١٩) وعند مقارنة هذه المتوسطات باستعمال الاختبار التائي ظهرت النتائج الآتية:

أ / ١ - وجد أن الاختبار التائي للفرق بين متوسط الصحة النفسية المحسوب والمتوسط الفرضي
(١٤,٣٣) وهي أكبر من القيمة الجدولية البالغة (١,٩٦٠) بدرجة حرية (٤١١) ومستوى دلالة (٠,٠١) مما يدل على أن الصحة النفسية لأفراد العينة الكلية أفضل من المستوى الفرضي لأفراد مجتمع العينة.

أ /٢- بلغت قيمة الاختبار التائي للفرق بين متوسطي الصحة النفسية لكل من الذكور والإناث (٢,١٩٩) وهي أكبر من القيمة الجدولية بدرجة حرية (٤١٠) ومستوى دلالة (٠,٠٥) مما يدل على وجود فرق ذى دلالة معنوية بين الجنسين، وهذه النتيجة تنسجم مع نتائج دراسات عديدة (زيد جايد، ١٩٩٩ م)، (سعد جلال، ١٩٨٦) و(Horner, ١٩٧٢) فالمرأة في المجتمع اليمني بصورة خاصة والمجتمع العربي بصورة عامة تعاني من أزمات نفسية تظهر فيها بعض الاضطرابات النفسية التي تجعل صحتها النفسية أقل مما يتمتع به الرجل؛ إذ تقوم التنشئة الاجتماعية، وأساليب التنميط الجنسي بدورٍ كبيرٍ في اكتساب الفرد لخصائصه النفسية والجنسية وفقاً للأنماط الحضارية السائدة في مجتمعه. وقد أشارت باومرند (Baumrind, ١٩٧١) إلى أن هناك اعتقاداً مؤداه أن الوجود الأنثوي شيء غير ذي قيمة في المجتمع، وأن كلاً من الرجال والنساء معاً يعتبرون أن الرجل أجدر بالاهتمام الذي يوليه إليه الآخرون لتنمية قدراته

الجدول رقم (٣) يبين الفقرات التي حصلت على أعلى تكرارات في مقياس المعتقدات والأفكار الخرافية للعينة الكلية والذكور والإناث كل على انفراد

تسلسل الفقرات	العينة / الفقرات	العينة الكلية			الذكور			الإناث		
		الترتيب	التكرارات	%	الترتيب	التكرارات	%	الترتيب	التكرارات	%
١	يؤثر الحسد في الناس في زمننا الحاضر.	١	٣٣٨	٨٢	١	١٤٤	٨٨	١	١٩٤	٧٧,٦
٣٦	السحر موجود في الماضي فقط.	٢	٣٠٠	٧٢,٨	٣	١٢٤	٧٦,٥	٢	١٧٦	٧٠,٤
٣١	يؤمن الناس بوجود السحر وتأثيره فيهم.	٣	٢٦٨	٦٩,٤	٢	١٢٨	٧٩	٤	١٥٨	٦٣,٢
٤٤	توجد أماكن تسكنها الشياطين والجان في بعض الدور.	٤	٢٦٨	٦٥,١	٤	١٠٨	٦٦,٧	٣	١٦٠	٦٤
١٠	يسبب السحر الكراهية والطلاق بين الزوجين.	٥,٥	٢٤٤	٥٩,٢	٦	١٠٠	٦٢	٥	١٤٤	٥٧,٦
٣٨	للأرواح تأثير على الناس في الماضي.	٥,٥	٢٤٤	٥٩,٢	٥	١٠٢	٦٣	٦	١٤٢	٥٦,٨
٢٥	قراءة التعاويذ تحقق النجاح الأكيد في العمل والدراسة.	٧	٢٣٠	٨٨,٨	٨	٩٠	٥٥,٥	٧	١٤٠	٥٦
٩	يؤثر الحسد كثيراً في أمور الحب والزواج.	٨	٢٢٨	٥٥,٣	٩	٨٦	٥٣	٨	١٣٢	٥٢,٨
٣٠	تتم معالجة الأمراض المستعصية بمجالس الذكر بكفاءة.	٩	٢٠٠	٤٨,٥	٧	٩٨	٦٠,٤	١٠,٥	١٠٢	٤٠,٨
٣٧	الحديث عن الأرواح خرافة لا وجود لها في الواقع.	١٠	١٨٠	٤٣,٦	*١١,٥	٧٨	٤٨	١٠,٥	١٠٢	٤٠,٨
٤٠	التمائم والأدعية تخلص الشخص من الحسد.	١٣	١٦٤	٣٩,٨	١٠	٨٤	٥١,٨	١٤,٥	٨٠	٣٢
٢٠	أتشاءم كثيرا من عواء الكلاب.	١٢	١٧٤	٤٢,٤	١٤	٦٦	٤٠,٧	٩	١٠٨	٤٣

*** الفقرة سلبية حيث كانت الإجابات برفضها هي التي تحصل على درجة البديل العليا (٣).**

* لم يدخل الباحث في المقارنة الفئة العمرية (٢٠ عاماً) لعدم وجود ذكور في هذا العمر، كما أن الفئة (٢٦ عاماً) والأكثر منها استبعدتا لعدم وجود إناث فيها.

من ملاحظة الجدول رقم (٤) نجد أن الإناث يتفوقن على الذكور في متوسطات درجاتهن على مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية في الأعمار (٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤) إذ وجدت دلالات إحصائية أما الفئة العمرية (٢٥ عاماً) فعلى الرغم من وجود فرق بيّن الجنسين في متوسطيهما في المقياس نجد أنه لم يكن ذا دلالة إحصائية.

أما في الصحة النفسية فقد أظهرت النتائج تفوق الذكور على الإناث في متوسطات صحتهم النفسية إلا أن الفروق لم تكن ذات دلالة إحصائية إلا في الفئتين العمريتين (٢١عاماً) و(٢٥ عاما). وقد سبق أن بيّنا تفوق الذكور على الإناث في درجات صحتهم النفسية على حين تفوقت الإناث على الذكور في درجاتهن على مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية.

جـ/ وزع الباحث أفراد العينة تبعاً لدرجاتهم في المقياسين على خمس فئات طول كل منها (١٧) درجة، ثم قارن بين عدد الأفراد في كل فئة باستعمال مربع كاي(X^2) في كل من المقياسين فأظهرت النتائج أن قيمة مربع كاي المحسوبة في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية (٣١,٠١). وعند مقارنتها مع القيمة الجدولية بدرجة حرية (٣) وجد أنها أكبر من القيمة الجدولية مما يدل على وجود فرق معنوي بين الجنسين في توزيعهم حسب فئات درجاتهم في المقياس المذكور.

كما قارن بين الجنسين في درجاتهم بالصحة النفسية باستخدام مربع كاي فوجد أن قيمته المحسوبة (٣,٢٣) وعند مقارنتها مع القيمة الجدولية بدرجة حرية (٤) وجد أنها أكبر من القيمة الجدولية مما يدل على وجود فرق ذى دلالة إحصائية بين الجنسين في توزيعهم تبعاً لدرجاتهم في مقياس الصحة النفسية.

إن هاتين النتيجتين تظهران أيضاً أن تفوق الإناث في درجاتهن على مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية على حين تفوق الذكور في درجاتهم على مقياس الصحة النفسية.

وإمكاناته من المرأة، كما ذكرت باومرند أن آمال الأباء والأمهات وتطلعاتهم تدور حول أبنائهم الذكور أكثر مما تدور حول بناتهم. وهذا ما تنعكس آثاره على شخصية الفتاة ونفسيتها بحيث يجعلها أكثر تعرضاً للاضطراب؛ إذ تجد نفسها في وسط يتعامل معها بالدونية قياساً بالذكر، وتجد نفسها أيضاً مضطرة إلى تبني هذه النظرة – تغلب الرجل عليها – (زيدجايد، ١٩٩٩).

ب / بسبب دلالة الفرق بين الجنسين في متوسطي العمر (انظر الفقرة -١ – من عينة البحث) فقد وزع الباحث أفراد العينة لكل من الجنسين في فئات عمرية (سنة واحدة لكل فئة) ثم استخرج متوسط درجات كل جنس لكل سنة عمرية، وأجرى مقارنة بين تلك المتوسطات في درجات الصحة النفسية، ودرجات المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية، وكما يظهرها الجدول رقم (٤).

الجدول رقم (٤) يبين المتوسطات والانحرافات المعيارية
ودرجات الاختبار التائي لأفراد العينة في المقياسين تبعاً للعمر* والجنس.

العمر	الجنس	درجات الحرية	المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية				الصحة النفسية			
			المتوسط	الإنحراف المعياري	ت	مستوى الدلالة	المتوسط	الإنحراف المعياري	ت	مستوى الدلالة
٢١	ذ أ	٥٦	٧٧,٢٨ ٨٧,٠٩	١٠,٥١ ١٣,٦	٢,٤٣٦	٠,٠١	١٢٢,١٤ ١٠٦,٧٧	١٥,٨٢ ١٨,٤٥	٢,٧٦	٠,٠١
٢٢	ذ أ	٥٠	٨٠,٠٦ ٩٠,٤	١٧,٤٦ ٩,٦٤	١,٩٨	٠,٠١	١٠٨,٨٥ ١٠٨,٨٢	١٥,٠٢ ٨,٤٢	٠,٣٣	غير دالة
٢٣	ذ أ	٩٨	٨١,٥٤ ٩١,٥٣	١٢,٩٨ ٢٢,٣١	٢,٧٤	٠,٠١	١٠٨,٨٥ ١٠٦,٣٣	٢٣,٢ ١٩,٧٣	٠,٤٤	غير دالة
٢٤	ذ أ	٧٦	٨١,٤٢ ٩٠,٨٥	٩,٩٠ ١٧,٩١	٤,٠١	٠,٠١	١٠٩,٢٧ ١٠٨,٧٥	٢٠,٥١ ٢٢,١٤	٠,١٠٦	غير دالة
٢٥	ذ أ	٦٢	٨٣,٥٨ ٨٥,٠٠	١١,٦٦ ١٧,٠٠	٠,٤	غير دالة	١١٥,٥٢ ١٠٨,٥٢	١٤ ١٩,٠٤	١,٩٣٨	٠,٠١

القيمة الجدولية بدرجة حرية (١٦١) مما يدل على وجود دلالة إحصائية لمعامل الارتباط.

٣. بلغت العلاقة بين المقياسين لدى مجموعة الإناث (- ٠,٦٧) وهي سالبة ومرتفعة عند مقارنتها مع معاملي الارتباط السابقين وهي تشير إلى علاقة سالبة أكبر فكلما ارتفعت درجات الصحة النفسية للإناث كلما انخفضت درجاتهن في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية، وبلغت القيمة التائية لمعامل الارتباط (١٤,٢٧) وهي أكبر من القيمة الجدولية بدرجة حرية (٢٤٩).

واعتماداً على هذه العلاقة يمكن القول بأن تمتع الفرد بمستوى جيد من الصحة النفسية يجعله قادراً على مواجهة مشكلاته وصعوبات الحياة التي تواجهه بكفاءة عالية ويستطيع التوافق مع متطلبات حياته اليومية وظروفها المختلفة، على حين يعجز الفرد الذي ينخفض مستوى صحته النفسية فيلجأ إلى وسائل أخرى هروبية يبرر بها الأحداث والصعوبات التي تواجهه، ويتبنى أفكاراً غير واقعية أو غير منطقية يحاول بواسطتها التكيف مع الحياة إلا أن هذا التكيف لا يبدو سليماً؛ إذ تكون أفكاره خرافية أو يلجأ لمعتقدات غيبية فيتمسك بها ويتبناها حيث تصبح وسيلة لاعادة توازنه المفقود بمحاولات لتوازن وتكيف غير سليمين.

رابعاً: العلاقة بين العمر وكل من
الصحة النفسية والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية:

وجد أن العلاقة بين عمر أفراد العينة والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية (- ٠,١٧٣) وهي سالبة و ضعيفة، أما العلاقة بين العمر والصحة النفسية لأفراد العينة فقد كانت (٠,٣١٤) وهي موجبة إذ تشير إلى أن مستوى الصحة النفسية يزداد بين الأفراد كلما ازدادت سنوات أعمارهم على حين تنخفض درجاتهم في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية كلما ازدادت سنوات أعمارهم، ولكن بدرجات قليلة كما يبدو ذلك من معامل الارتباط الذي أُشير إليه.

وتأتي هاتان النتيجتان منسجمتان مع ما جاءت به بحوث أخرى سبق أن أشير إليها حيث تستعين المرأة أو تلجأ إلى التمسك ببعض المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية بغية تحقيق بعض التوازن الذي تستعين به لمواجهة الضغوط والصراعات التي تواجهها في مجتمع يسود فيه الطابع الذكرى، وتسخر فيه النساء لطاعة الرجل وخدمته وتنفيذ أوامره من أجل استمرار رضاه وقبوله لها زوجة وأماً لأبنائه. كما أنها قد تستعين ببعض الأساليب النابعة من المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية كوسائل للسيطرة على الرجل وإخضاعه لإرادتها أو على الأقل لابقائه لها دون الزواج بأخرى، أو الإساءة إليها؛ إذ تلجأ إلى الاستعانة بالسحر والتعاويذ والأدعية مثلاً لتحقيق هذا الغرض.

أما الرجل فهو السيد والآمر الذي تسخر الإناث في المنزل لخدمته ورعايته سواء كان أباً أو زوجاً أو ابناً وهذا ما يزيد ثقته واعتزازه بنفسه مما ينعكس بصورة مباشرة على أوضاعه النفسية فترتفع مستويات صحته النفسية مقابل انخفاضها لدى الإناث اللواتي يشعرن بالغبن وتدني المكانة أحيانا.

ثالثاً: العلاقة بين المعتقدات الغيبية
والأفكار الخرافية، والصحة النفسية:

١. وجد أن معامل الارتباط بين المقياسين (- ٠,٣٩) وهو ارتباط سالب يدل على أن الصحة النفسية تزداد عند انخفاض درجات المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية. وعند استعمال الاختبار التائي لمعامل الارتباط وجد أن قيمته التائية (٨,٥٧) وهي أكبر من القيمة الجدولية بمستوى (٠,٠١) لدرجة حرية (٤١١) مما يدل على وجود دلالة إحصائية لمعامل الارتباط.
٢. بلغت العلاقة بين المقياسين لمجموعة الذكور (- ٠,١٩) وهي سالبة وضعيفة، وتشير إلى أن الصحة النفسية تزداد عند انخفاض درجات المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية وبلغت القيمة التائية لمعامل الارتباط (٢,٤٦) وهي أكبر من

التوصيات

١. الاهتمام بنشر الوعي العلمي وتنمية أسلوب التفكير العلمي بين الأفراد لتمكينهم من النظر والتعامل بموضوعية مع المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية التي يكتسبونها من ذويهم أو الآخرين الذين يتعاملون معهم.

٢. الاهتمام بطرائق التدريس والتوجه المباشر نحو تحليل و دراسة المعتقدات غير العلمية، وبخاصة في المرحلة الثانوية، وقد أشار كثير من الباحثين إلى أن تأثير التعليم يصبح كبيراً إذا ما تم توجيهه نحو تلك المعتقدات (عبد الرحمن عيسوي، ١٩٨٤).

٣. دراسة وتقييم الكتب التي يتداولها الشباب في المكتبات للتحقق من موضوعيتها ودقتها في نقل أو تحليل الأخبار والأحداث المتعلقة بالتراث الديني والأدبي للتوجيه بشأنها والحد من انتشارها وتداولها عند ثبوت تعارضها مع الحقائق الدينية والعلمية.

٤. إنشاء مراكز لرعاية الصحة النفسية بين المراهقين والشباب والارتقاء بمستويات التوجيه والإرشاد النفسي في المدرسة والجامعة.

لقد كانت القيمة التائية للارتباط بين العمر والصحة النفسية (٦,٧٥) وهي أكبر من القيمة الجدولية بدرجة حرية (٤١١) عند مستوى دلالة (٠,٠١) كما أن القيمة التائية للارتباط بين العمر والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية (٣,٥٧) وهي أكبر من القيمة الجدولية أيضاً لدرجة حرية (٤١١) وبمستوى دلالة (٠,٠١) وكلاهما ذواتا دلالة إحصائية. فالفرد كلما تقدم عمره كلما ازدادت خبراته وأصبح قادراً على استخدام المعطيات العلمية والإدراك والفهم العقلاني للظروف التي يواجهها؛ إذ يكون أقرب للواقعية في فهم مشكلاته وضبط سلوكه وانفعالاته؛ لذلك يقلل التقدم في العمر نسبياً من اللجوء والاستعانة بالمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية في حياته. لكن الأمر مع الصحة النفسية يبدو مغايرا لذلك فازدياد العمر عند الفرد واتساع نطاق خبراته وتجربته الحياتيه يجعله أكثر إنسجاماً وتوافقاً مع معطيات حياته مما يجعله أكثر تمتعاً بالصحة النفسية، وأكثر قبولاً وتكيفاً لما يحيط به ويواجهه من ضغوط أو أزمات.

مما تقدم يستنتج ما يأتي:

١. تفوق الذكور بدرجات صحتهم النفسية على الإناث، وتفوق الإناث بدرجاتهن في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية.
٢. يتشابه الذكور و الإناث في اختيار وتحديد الفقرات العشر الأكثر أهمية في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية.
٣. تزداد درجات الأفراد في مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية عند انخفاض درجاتهم في الصحة النفسية.
٤. العلاقة بين الصحة النفسية والعمر موجبة مقدارها (٠,٣١٤) على حين العلاقة بين العمر والمعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية سالبة ومقدارها (- ٠,١٧٣). إذ تزداد الصحة النفسية بتقدم العمر وتقل درجة المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية عند ازدياد العمر.

- Anastasi, A. (1982) **Psychological Testing**. New York: McMillan.

- Baumrind, D. (1971) Current patterns of parental authority, **Developmental Psychology**. Vol. (4) No. (1) part (2) PP. (1-10) .

- Hill , M. (1968) **Magic and Superstitions**. London: Hamlyn Publishing.

- Horner, M. (1972) The motive to avoid success and changing aspiration of college women. **Reading in Psychology of Women**. New York: Berdwick.

- Jahoda, G. (1970) Supernatural beliefs and changing cognitive structures. among Ghanian University Students. Journal of **Cross Cultural Psychology** No. (2) PP. 115- 130 .

- Schultz, D. (1981) **History of Modern Psychology** New York: Academic Press

- Zarour, G.I. (1972) Superstitions among various groups of Lebanese Arab Students, in **Cross Cultural Psychology**. Vol. 3. No. 3 . PP.237-259.

- Windle, C. (1966) Anxiety and Behaviour. London: Academic Press.

المصادر

- إبراهيم بدران وسلوى الخماس: **دراسات في العقلية العربية الخرافة.** بيروت: دار الحقيقية (١٩٧٤).
- اريك فروم: **الهرب من الحرية**. بيروت: دار الآداب (١٩٦٥) ترجمة جورج طرابيشي
- الحارث عبد الحميد: تأثير حرق الحرمل في الدماغ.**مجلة البحوث النفسية**.
- بغداد: مركز البحوث النفسية (١٩٩٤).
- جيمس فريزر: **الغصن الذهبي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. (١٩٧١) ترجمة د. أحمد أبو زيد.
- زيد عبد الكريم جايد: **قياس بعض الاضطرابات النفسية بين المراهقين.** القاهرة: الأمانة العامة لمجلس وزراء العمل العرب (١٩٩٩).
- سعد جلال: **في الصحة العقلية**. القاهرة: دار الفكر العربي (١٩٨٦).
- شيلتز، د: **نظريات الشخصية**. بغداد: دار الكتب (١٩٨٣) ترجمة حمد دلي الكربولي.
- عبد الرحمن عيسوي: **سيكلولوجية الخرافة والتفكير العلمي**. بيروت: دار النهضة العربية (١٩٨٤).
- فيصل محمد خير الزراد: **الأمراض العصابية والذهانية والاضطرابات السلوكية**. بيروت: دار القلم (١٩٨٤).
- محمد أحمد غالي: **اضطرابات البعد الانفعالي لعمال النقل العام**. القاهرة: مطبعة الحلبوني (١٩٧١).
- منير حسين فوزي: **العلوم السلوكية في الطب**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (١٩٨٢).
- ناهدة عبد الكريم حافظ، زيد عبد الكريم جايد: **الخدمة الاجتماعية الطبية**. بغداد:دار الكتب (١٩٩٠).
- نجيب إسكندر، ورشدي فام منصور: **التفكير الخرافي**. بحث تجريبي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. (١٩٦٢).
- هول، ك، وج. لندزي: **نظريات الشخصية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. ترجمعة: فرج، فرج أحمد داخرون.

م	الفقرات	إناث		ذكور		العينة الكلية	
		العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
٢٤	أتشاءم عندما أتخطى الباب بقدمي اليسرى.	١٠	٤	٨	١١,١	٢٨	٦,٨
٢٥	قراءة التعاويذ تحقق لي النجاح الأكيد في العمل أو الدراسة.	١٤٠	٥٦	٩٠	٥٥,٥	٢٣٠	٥٥,٨
٢٦	يصاب العبقري بأمراض عقلية يندر شفاؤها.	٩٦	٣٨,٤	٥٠	٣٠,٨	١٤٦	٣٥,٤
٢٧	لكل فرد في الحياة رفيق من الجان.	٧٠	٢٨	٧٤	٤٥,٦	١٤٤	٣٤,٩
٢٨	حمل الحجاب يساعد على تحقيق رغبات الفرد.	١٠	٤	٢٠	١٢,٣	٣٠	٧,٣
٢٩	يسبب الجان أمراضاً مختلفة للناس.	٧٦	٣٠,٤	٦٤	٣٩,٥	١٤٠	٣٣,٩
٣٠	تتم معالجة الأمراض المستعصية بمجالس الذكر بكفاءة.	١٠٢	٤٠,٨	٩٨	٦٠,٤	٢٠٠	٤٨,٥
٣١	يؤمن الناس بوجود السحر وتأثيره فيهم.	١٥٨	٦٣,٢	١٢٨	٧٩	٢٨٦	٦٩,٤
٣٢	يتم اكتشاف المسروقات بتحضير الأرواح.	٣٦	١٤,٤	٤٢	٢٥,٩	٧٨	١٨,٩
٣٣	عقم النساء تتم معالجته بالسحر.	٤	١٠٦	٨	٤,٩	١٢	٢,٩
٣٤	إذا حلت الأرواح في الشخص يستطيع معرفة الغيب.	٦	٢,٤	٤	٢,٥	١٠	٢,٤
٣٥	توجد أرواح طيبة أو شريرة حولنا لا نراها.	٩٢	٣٦,٨	٨٦	٥,٣	١٧٨	٤,٣
٣٦	السحر موجود في الماضي فقط*.	١٧٦	٧٠,٤	١٢٤	٧٦,٥	٣٠٠	٧٢,٨
٣٧	الحديث عن الأرواح خرافة لا وجود لها في الواقع*.	١٠٢	٤٠,٨	٧٨	٤٨	١٨٠	٤٣,٦
٣٨	للأرواح تأثير على الناس في الماضي فقط*.	١٤٢	٥٦,٨	١٠٢	٦٣	٢٤٤	٥٩,٢
٣٩	الحظ والصدفة تحقق النجاح أكثر من الاجتهاد.	٤٤	١٧,٦	٧٨	٤٨	١٢٢	٢٩,٦
٤٠	التمائم والأدعية تخلص الشخص من الحسد.	٨٠	٣٢	٨٤	٥١,٨	١٦٤	٣٩,٨
٤١	يسخر البعض الأرواح لتحقيق منافع خاصة.	٦٠	٢٤	٤٦	٢٨,٤	١٠٦	٢٥,٧
٤٢	يعالج العقم باستعمال السحر والتعاويذ.	٠	–	٨	٤,٩	٨	١,٩
٤٣	دخول رجل حليق على المرأة بعد ولادتها يجعلها عقيمة.	٢	٠,٨	١٦	٩,٨	١٨	٤,٤
٤٤	توجد أماكن تسكنها الشياطين والجان في بعض الدور.	١٦٠	٦٤	١٠٨	٦٦,٧	٢٦٨	٦٥,١
٤٥	هناك وقت يجلب النحس في بعض أيام الأسبوع.	٣٠	١٢	١٦	٩,٨	٤٦	١١,٢
٤٦	الضحك الكثير يسبب الحزن لصاحبه.	٤٦	١٨,٤	٤٢	٢٥,٩	٨٨	٢١,٣
٤٧	دخول التواليت المظلم يسبب التلبس بالجن.	٢٦	١٠,٤	٣٦	٢٢,٢	٦٢	١٥,١
٤٨	يتم طرد الشرور بوضع حذاء قديم عند الباب.	٦	٢,٤	٢٢	١٣,٦	٢٨	٦,٧
٤٩	أتوقع الفشل إذا عطس شخص وأنا أصرح بما أنوي القيام به.	٠	–	١٠	٦,٢	١٠	٢,٤
٥٠	رفيف جفن العين ينبئ بحادثة سيئة.	٤٤	١٧,٦	٤٢	٢٥,٩	٨٦	٢٠,٨

* الفقرة سلبية تحصل على أعلى درجة للبديل عند الإجابة عليها بالنفي.

الملحق

فقرات مقياس المعتقدات الغيبية والأفكار الخرافية وتكراراتها ونسبها المئوية تبعاً للجنس والعينة الكلية

م	الفقرات	إنـاث		ذكـور		العينة الكلية	
		العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
١	يؤثر الحسد في الناس في زمننا الحاضر.	١٩٤	٧٧,٦	١٤٤	٨٨	٣٣٨	٨٢
٢	للفأل تأثير كبير في الناس.	٦٠	٢٤	٥٨	٣٦,٢	١١٨	٢٨,٦
٣	أصدق بقراءة الأبراج وأؤمن بها.	١٦	٦	١٤	٨,٦	٣٠	٧,٣
٤	قراءة الكف تنبئ حقاً بالمستقبل.	١٤	٥,٦	١٢	٧,٥	٢٦	٦,٣
٥	قراءة الفنجان تكشف عن مستقبل الفرد.	١٠	٤	١٠	٦,٢	٢٠	٤,٨
٦	حمل الحجاب أو استعماله يحمي من الأذى.	٥٢	٢٠,٨	٥٨	٣٥,٨	١١٠	٢٦,٧
٧	حرق البخور يجلب الحظ الحسن للفرد.	٨	٣	١٤	٨,٦	٢٢	٥,٣
٨	فتاح الفأل يستطيع التنبؤ بمستقبل الفرد.	١٤	٥,٦	٨	٤,٩	٢٢	٥,٣
٩	يؤثر السحر في أمور الحب والزواج.	١٣٢	٥٢,٨	٨٦	٥٣	٢٢٨	٥٥,٣
١٠	يسبب السحر الكراهية والطلاق.	١٤٤	٥٧,٦	١٠٠	٦٢	٢٤٤	٥٩,٢
١١	بعض الأمراض الخطيرة تعالج بالسحر.	١٠	٤	٢٠	١٢,٣	٣٠	٧,٣
١٢	يعالج المريض عقلياً بواسطة السحر.	٤	١,٦	١٨	١١,١	٢٢	٥,٣
١٣	يعالج السحر المشكلات النفسية.	١٤	٥,٦	٢٦	١٦	٤٠	٩,٧
١٤	الأمراض المزمنة يتم علاجها بالسحر.	٤	١,٦	١٦	٩,٨	٢٠	٤,٨
١٥	كل ما يتنبأ به العراف يحدث في المستقبل.	٢٢	٨,٦	١٤	٨,٦	٣٦	٨,٧
١٦	بعض الأرقام أتشاءم منها وأخافها.	٣٠	١٢	٣٠	١٨,٥	٦٠	١٤,٥
١٧	هناك أرقام أتفاءل بها كثيراً.	٥٤	٢١,٦	٣٦	٢٢,٢	٩٠	٢١,٨
١٨	كل ما يروى عن الأرواح أصدقه وأعتقد به.	٨٠	٣٢	٥٤	٣٣,٣	١٣٤	٣٢,٥
١٩	إن تحضير الأرواح حقيقة أصدق بها.	٤٢	١٦,٨	٣٤	٢١	٧٦	١٨,٤
٢٠	عواء الكلب أتشاءم منه كثيراً.	١٠٨	٤٣	٦٦	٤٠,٧	١٧٤	٤٢,٢
٢١	نعيق الغراب ينبئ بحادث سيئ.	٤٨	١٩	٥٠	٣٠,٨	٩٨	٣٢,٨
٢٢	الشخص الطويل أهبل والقصير ماكر.	١٨	٧	٢٠	١٢,٣	٣٨	٩,٢
٢٣	يستطيع الساحر أن يجعل الجو ممطراً.	٦	٢,٤	٨	٤,٩	١٤	٣,٤

Stresses of Life and Their Relationships with some Variables

Dr. Mahmoud Shamal

Abstract

Studying contributing variables of life stress. This study aims of achieving the following: Identifying the variable to contribute with life stress. The research tries to construct check list to measure life stress. For achieving this study, a random sample has been taken consisting of 513 individuals.

After the analysis of data by multiple regression, it was found that the level of life stress, was high.

Among the important variables contributing in life stress: Depression, psycho somatic disorders, anxiety, sex and age.

ضغوط الحياة
وعلاقتها ببعض المتغيرات

د. محمود شمال حسن *

ملخص البحث

استهدف البحث الحالي الكشف عن درجة شيوع ضغوط الحياة لدى الأفراد، وكذلك الكشف عن المتغيرات التي أسهمت فيها.

ولتحقيق أهداف البحث الحالي، أعدت قائمة لضغوط الحياة تتمتع بخصائص سايكومترية، كذلك تم الاعتماد على قائمة كراون-كرس للاضطرابات النفسية التي هي الأخرى تتمتع بخصائص سايكومترية أيضاً.

وقد اختيرت عينة البحث الحالي من أربع فئات اجتماعية هي: أعضاء هيئة التدريس في الجامعة، والموظفون الحكوميون، ومدرسو المدارس الإعدادية، والعاملون في المهن الحرة؛ إذ بلغ حجم العينة ٥١٣ فردٍ ومن كلا الجنسين.

أظهرت النتائج، أن شيوع ضغوط الحياة لدى الأفراد كانت بدرجة عالية، وأشارت النتائج أيضاً إلى أن المتغيرات التي أسهمت في ضغوط الحياة هي: الاكتئاب والأعراض النفسية- الجسمية والقلق وجنس الفرد وعمره.

---

* ***أستاذ مساعد، قسم علم النفس الاجتماعي، العراق.***

السيطرة على الأحداث أو في التحكم بها، فتفقد بذلك الحياة معناها، ولعل المواقف العصيبة التي يتعرض لها الأفراد، كفيلة بتعليمهم مشاعر العجز والاستسلام للأوضاع التي رتبت لهم.

وبالنسبة للمجال السياسي، فإن الأزمة التي يتعرض لها المجتمع، ستشيع فيه حالة من كبت الحريات ومصادرة حقوق الأفراد، فضلاً عن عدم اكتراثهم بما يجري داخل المجتمع، وأما الضغوط في المجال الصحي، فتبدو واضحة، ذلك أن الأزمة ستعمل إلى تقليل كميات الدواء، وهذا سيؤثر بطبيعة الحال، على الأفراد الذي يعانون من أمراض مزمنة، وربما يفضي الأمر إلى تعرضهم لأزمات صحية حادة، وقد يتعرض بعضهم إلى الوفاة، إلى جانب قلة الدواء، فإن الأزمة ستعمد إلى إضعاف الخدمات الصحية المقدمة لعموم الأفراد، مما يترتب على ذلك، انتشار بعض الأمراض بصورة مسترعية للانتهاء، كالأمراض المزمنة، أو أمراض أخرى وافدة تنتشر نتيجة ضعف الخدمات الصحية المخططة.

وهنا نصل إلى مسألة لا بد من الإشارة إليها وهي أن الأزمة التي يتعرض لها مجتمع ما سواء كانت اقتصادية، أو اجتماعية، أو عسكرية، ستعرض الأفراد إلى ضغوط تفوق درجة التحمل، مما ينجم عنها جملة من الآثار السلبية.

ومن هنا تبرز مشكلة البحث الحالي؛ ذلك أن الأزمة الاقتصادية التي يتعرض لها المجتمع العراقي، كانت شديدة الوطأة، إذ نجم عنها آثاراً سلبية في المجالات النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، والصحية، والوظيفية، مما يستدعي رصدها، بهدف تقديم البرامج اللازمة للتقليل منها. وفي هذا السياق، نشير إلى أهم المؤشرات الدالة على هذه الآثار.

١. ضعف الأداء الوظيفي:

لقد لجأ بعض الأفراد العاملين في المؤسسات الحكومية إلى البحث عن فرصة عمل يزاولونها بعد الدوام الرسمي أو أثناءه، لمواجهة حالة الغلاء المعيشي، وفي أغلب

المقدمة:

من المعروف، أن الأزمات التي تمر بها المجتمعات البشرية تؤثر تأثيراً بيناً في زيادة الضغوط ... وإذا نحن بحثنا في نوعية هذه الضغوط، وجدنا، أنها تتوزع على المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والنفسية، والسياسية، والصحية. ففي المجال الاقتصادي تفضي الأزمة الاقتصادية التي يتعرض لها المجتمع إلى زيادة التضخم الاقتصادي، مما يترتب على ذلك زيادة معدلات البطالة، وارتفاع تكاليف المعيشة، وفي حال استمرار الأزمة لمدّة زمنية طويلة سيفضي الأمر إلى مزيد من الضغوط الحياتية التي تضاف إلى كاهل الأفراد. وفي المجال الاجتماعي، تعمد الأزمة إلى إضعاف شبكة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، إلى جانب إشاعة التحلل الاجتماعي؛ ذلك التحلل الذي يتمثل بالسرقة، والجريمة والجنوح. أما في المجال النفسي، فإن الأزمة التي يمر بها المجتمع، ستعمد إلى تغيير الأنساق القيمية للأفراد بحيث يفضي الأمر إلى التخلي عن الأنساق القيمية السائدة والالتزام بأنساق قيمية وافدة، تلك الأنساق التي تنسجم مع طبيعة الأزمة وظروفها. كما أن استمرار الأزمة، سيفضي إلى إضعاف الإسناد الاجتماعي، ولعل ذلك يعود إلى أن استمرار الأزمة، سيجعل الأفراد ينشغلون بمقتضياتها فضلاً عن أن استمرارها سيفضي إلى إحباط خططهم الحياتية، مما يجعل كل أفراد المجتمع في سعي دائب إلى مقاومة أعبائها الإضافية والتقليل من تكاليفها، وحتى الأسرة التي تعد أحد المصادر المهمة في عملية الإسناد الاجتماعي، ستكون مشغولة هي الأخرى في ترتيب أحوالها الاجتماعية. وفي دوامة هذا الصراع، وسعي الأفراد إلى تأكيد ذواتهم يفقد الأفراد صلاتهم الاجتماعية؛ إذ يصبح شغلهم الشاغل هنا، مقاومة الضغوط التي أخذت تهدد خططهم وأهدافهم الشخصية. وهذا يعني صراحة، أنه في الوقت الذي يحتاج فيه الأفراد إلى الإسناد، يجدون غيرهم يتعرضون هم أيضاً إلى الضغوط الحياتية وهم بحاجة إلى الإسناد الاجتماعي أيضاً. وإزاء ذلك يشعر الأفراد بفقدان قدرتهم في

٤. إشاعة التسول:

لعل الآثار السلبية المترتبة على الأزمة الاقتصادية التي يتعرض لها المجتمع، هو ازدياد معدلات التضخم. وبطبيعة الحال أن هذه الزيادة في معدلات التضخم ستؤثر على الأجور السائدة، وهذا يعني: أن الأجور لن تتمكن من مواكبة الأسعار الجارية. وهو الأمر الذي يعني، أن الفرد سيعاني من ضنك واضح في العيش، وعندما يصل الحال بالفرد إلى الشعور بضنك العيش، يقتضي الأمر أن يزيد من الدخل بما يوازي الأسعار الجارية، لكي يتمكن من إشباع حاجاته الأساسية، وإلا فإن النتيجة المعروفة سلفاً، إضافة أرقام جديدة إلى الرقم السابق للفقراء. ولمعالجة هذه الضائقة لجأ بعض الأفراد إلى السؤال وطلب المساعدة من الآخرين، ولقد عد ذلك حلاً معيشياً.

٥. زيادة معدلات الإصابة بالاضطرابات النفسية والعقلية:

لقد ازدادت معدلات الإصابة بالاضطرابات النفسية والعقلية بصورة ملحوظة ولا سيما بين أولئك الذين لم يتمكنوا من التوافق مع الأزمة الاقتصادية، ولأنهم كذلك فقد أصبحوا إزاء خيارين اثنين لا ثالث لهما: فأما التمرد على الظروف التي جلبت لهم المحن والشدائد؛ وذلك بإشهار العصيان واستعمال العنف مع رموز السلطة، وأما التزام الصمت والسكوت إزاء ما يحدث داخل المجتمع.ويبدو أن بعضهم قد فضّل الخيار الثاني، وقد تعرض جرّاء ذلك إلى بعض الاضطرابات النفسية أو العقلية من قبيل: الاكتئاب والقلق والأعراض السايكوسوماتية والشيزنوفرينما (الفصام) وحالات الهوس والاكتئاب، ولقد كشف هؤلاء عن اضطراباتهم بمظاهر سلوكية عديدة، ولعل من أبرزها الحديث المستمر مع الذات، أو لوم الذات، أو الحزن، أو بطء الاستجابة، أو العزلة عن الناس، أو التفوه بألفاظ غريبة، وأحياناً نابية أمام جمهرة من الناس دون حياء، أو التحديق بوجوه الآخرين بشكل غير طبيعي، أو الثرثرة اللفظية بصوت عال دون أن تجمعها معنى أو دلالة، أو الحديث عن أشياء وهمية، وكثير من هذا القبيل.

الأحيان أن المهنة التي يتم مزاولتها، عادة ما تكون مختلفة تماماً عن المهنة التي تزاول في الدوام الرسمي. مما ترتب على ذلك، شعور هؤلاء بالإرهاق والتعب وقد أثر ذلك على أدائهم الوظيفي؛ إذ كثرت الأخطاء المتعلقة بالعمل وهذا أثر بدوره على العلاقات الحادثة مع المستفيدين؛ إذ أخذ ينظر هؤلاء إلى العاملين كونهم أشخاصاً يتعمدون الخطأ، أو يفسرون أخطاءهم على أنها تستهدف التحايل عليهم أو ابتزازهم.

٢. زيادة معدلات التسرب من الدراسة:

لقد ازدادت معدلات التسرب من الدراسة بصورة غير طبيعية أثر الأزمة الاقتصادية التي يتعرض لها المجتمع. والحقيقة أن زيادة هذه المعدلات، كانت بسبب ارتفاع تكاليف المعيشة، مما اظطر بعض الأفراد من ذوي الدخل المحدود إلى تشغيل الصغار والأحداث في أعمال هامشية، في محاولة لسد بعض الاحتياجات الأسرية (حسن، ١٩٨٨). ولقد ترتب على ذلك، زيادة معدلات التسرب بين هؤلاء الصغار. والأخطر من ذلك، أن انتظام هؤلاء مبكراً بسوق العمل، قد يفضي إلى اكتسابهم قواعد التحايل كما يفعله بعض أرباب العمل، وربما يتطور التحايل لدى هؤلاء الناشئة إلى سلوك يلحق الأذى بالآخرين؛ وذلك لتحقيق المزيد من المنافع في عالم لا تحكمه القواعد الخلقية.

٣. زيادة نسبة الفقراء:

تشير الإحصاءات إلى أن نسبة الفقراء في المجتمع قد ازدادت بشكل يسترعي الانتباه؛ إذ بلغت ٤٥٪ في عام ١٩٩٢، على حين كانت هذه النسبة ٢٥,٣٪ في عام ١٩٨٨ (الكليدار، ١٩٩١، ص١٥٦) (اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، ١٩٩٧، ص٥). وهذا يشير إلى أن نصف السكان أو أكثر من ذلك بقليل يعانون من الفقر، أو هم فقراء.

الأزمة التي يمر بها المجتمع، قد اشتملت على ضغوط شديدة، وهو الأمر الذي جعل بعض الأفراد يصابون بهذا النوع من الأمراض.

الخلفية النظرية لضغوط الحياة:

العلاقة بين ضغوط الحياة والصحة النفسية: بادئ ذي بدء نقول: إن الحديث قد كثر عن ضغوط الحياة Stress of life والآثار النفسية والبدنية الناجمة عنها، إذ أخذت الدراسات والتجارب المختبرية في ميدان علم النفس تنبه إلى خطورة آثارها على صحة الأفراد، وعقدت لذلك الندوات والمؤتمرات العلمية، بغية إيجاد المعالجات النفسية لها. ولقد جاء هذا الاهتمام بموضوع ضغوط الحياة عقب تعقد الحضارة التي يعيش الإنسان في كنفها، مما يقتضي منه بذل المزيد من الجهود والتفكير ببعض الحلول للتغلب على المشكلات الناجمة عن تعقيد حضارته.

إن محاولة الإنسان المستمرة لتحسين أوضاعه الحياتية وسعيه في أن يحيا في عالم أكثر رفاهية، ومن ثم المحافظة على المنجزات التي حققها، يقتضي الأمر أن يبذل المزيد من الجهود لتحقيق أهدافه، وبطبيعة الحال أن بلوغ تلك الأهداف يجعله في غاية الاطمئنان في أن يعيش حياة حرة كريمة. وبالتأكيد، فإن هذا السعي المتواصل للوصول إلى عالم أكثر رفاهية، قد أدّى إلى شعوره بالإنهاك الانفعالي التي أخذ يعاني منها، فضلاً عن المشكلات البدنية.

ولقد بدأت هذه المشكلات بالازدياد بعد كل تقدم حضاري يحققه الإنسان. فأخذت الاضطرابات النفسية تزداد ازدياداً ملحوظاً بين أفراد المجتمع، وفي الوقت نفسه ازدادت معها الأمراض العضوية المختلفة، حتى يمكن القول، ثمة أمراضاً عضوية قد بدأت بالظهور بين أفراد هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات البشرية بعد أن انتشر التصنيع والسعي الدائب للبحث عن الموارد.

إن حضارة الإنسان الآخذة بالتعقيد قد أضفت على المنبهات الموجودة في البيئة

٦. زيادة معدلات الإدمان على الكحول:

إن كثرة الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الأفراد في حياتهم اليومية، قد تستثير عندهم مشاعر من عدم الجدوى، فضلاً عن الشعور بالمرارة والألم. وللتخلص من تلك الهموم، أخذ بعض الأفراد تعاطي كميات من الكحول، هرباً من مواجهة مشكلاتهم الشخصية التي عجزوا عن إيجاد حلول ناجعة لها. ولقد أصبح تعاطي الكحول وسيلة هروبية للتخلص من واقع اجتماعي مؤلم أو محبط. وكلما اشتدت وطأة الضغوط الحياتية، مال هؤلاء إلى الإكثار من تعاطي هذه المواد.

٧. زيادة معدلات الإصابة بالأمراض المزمنة:

تشير البيانات إلى أن الأمراض المزمنة قد ازدادت بشكل يسترعي الانتباه إثر الأزمة الاقتصادية. وإذا نحن عدنا إلى البيانات المتعلقة بهذه الأمراض، وجدنا أن نسبة الزيادة عن عام ١٩٩٠ كانت كبيرة جداً. وللتثبت من حصة هذا الرأي، أجرى مسح لهذه الأمراض للسنوات الواقعة ما بين ١٩٩٠ و ١٩٩٣ وتبين من نتائج المسح، أن ثمة سبعة أمراض تشيع في المجتمع، وهي مرتبة على النحو الآتي طبقاً لنسبة الزيادة فيها.

١. اضطراب الدرقية بلغت نسبة الزيادة عن عام ١٩٩٠ (١٧٥٧٪).

٢. قرحة المعدة والأثني عشر بلغت نسبة الزيادة (١١٦٢٪).

٣. أمراض القلب والأوعية الدموية بلغت نسبة الزيادة ٥٩٦٪)

٤. مرض الصرع بلغت نسبة الزيادة (٥٤٦٪).

٥. داء السكر بلغت نسبة الزيادة (٤٩٢٪).

٦. ارتفاع ضغط الدم بلغت نسبة الزيادة (٤٤٧٪).

٧. الربو القصبي بلغت نسبة الزيادة (٤١٠٪).

(الرحيم، ١٩٩٨، ص٣١٠) ولعل ذلك يشير بشكل لا يدع مجالاً للشك، إلى أن

بعدها أو لم يضغط على الإطلاق، يعرض كلا القردين إلى الصدمة. لقد تبين أن القرد الذي يجلس مستريحاً ولم يتحمل مسئولية الضغط على الزر، تبين أن التجربة لم تؤثر عليه إلا قليلاً، أما القرد المكلف بالضغط على الزر، فقد أصيب بقرحة في المعدة .(Hays and Orrel, 1987, P.79)؛ وذلك لأن الدور الذي يجب أن يؤديه، يستدعي منه أن يكون يقظاً لإبعاد شبح الصدمات الكهربائية، وهو الأمر الذي جعله في حالة من الحذر واليقظة مصحوبة بالتوتر؛ لأن إغفال الوقت وعدم الانتباه إليه بدقة، سوف يعرضه إلى الآلام، وبذلك تجعل الضغوط الشديدة متخذ القرار عاجزاً عن اتخاذ قراره (Keinan, 1987, P.641641-642) ما لم يمنح وقتاً كافياً للتفكير بروية في القضية المراد اتخاذ قرار بشأنها. فلكي يتخذ قراراً صائباً، لا بد من أن يتيسر له المزيد من الوقت (العبيدي، ١٩٨٧، ص١١٢، حسن، ٢٠٠٠، أ، ص٧٢)، بيد أن زيادة مستوى التوتر والقلق سيؤدي به إلى التخلي عن قراره (العبيدي، ١٩٨٧، ص١١٢)، فضلاً عن أن زيادة الضغط سيثبط عزيمته في أن يواصل عمله، (Green Wood, 1972, P.135)، ولكن لو عمل مُكرهاً ستنخفض درجة انتباهه ومن ثم ستزداد درجة شروده وهو الأمر الذي يجعله أكثر استهدافاً للحوادث (Bradley and Tom, 1986, P.92) (حسن، ٢٠٠٠، أ، ص٧٢) وفي الوقت نفسه ستزداد حالات ارتكاب الأخطاء. وعند استمرار هذه الأزمات، فإنها ستؤدي إلى هبوط مستوى انتاجيته (Bradley and Tom, 1986, P.92) كذلك لوحظ أن ضغوط الحياة قد أثّرت على العلاقات الاجتماعية للفرد في العمل فأحدثت فيها ضعفاً وتدهوراً (Bradley and Tom, 1986, P.92) ثم يعقب ذلك ضعف الاهتمام بالنشاطات الاجتماعية المحببة إليه، بل لقد لوحظ على الفرد الذي تزداد أزماته الشخصية إلى درجة كبيرة، الغياب المستمر، وأحياناً الانقطاع عن العمل. ولكن عندما تستمر لمدّة طويلة، فإن عاقبة ذلك ستعرض الأفراد إلى القلق وإلى نوبات من الاكتئاب وحالات من الرهاب والوساوس القهرية، وأحياناً يتعرض بعضهم إلى اضطرابات عقلية جرّاء فقدان الإسناد الاجتماعي

حالة من التوتر والاضطراب، يمكن أن نطلق عليها بضغوط الحياة، وتشير بعض الدراسات إلى أن ضغوط الحياة هي منبهات بيئية (Kasl, 1983,p.81) يتسبب عنها أثاراً سلبية عندما يتعرض إليها الإنسان، على سبيل المثال لا الحصر: ارتفاع درجات الحرارة أو انخفاضها، والكوارث الطبيعية، والأزمات الشخصية، هي منبهات بيئية يدركها الفرد من خلال الآثار المترتبة عليها. وبيئة الإنسان المعاصرة تمتلئ بالكثير من هذه المنبهات التي تسبب الإعياء والإنهاك (Eclding, 1983, p.143) والتعب، فهي تؤدي به إلى أن يستهلك طاقة نفسية كبيرة، وهذا بالطبع سيؤدي إلى زيادة كمية إفراز الهرمونات وزيادة الإفراز عن حده الطبيعي، سوف يؤثر على وظائف أعضاء البدن ويعوقها عن أداء عملها بشكل سليم، مما يسبب للفرد الإحساس بالألم والضيق. وقد تبين أن هذه الآلام التي يعاني منها الأفراد لم يكن لها أسباباً عضوية مباشرة، أو أنها ناتجة عن عوامل جرثومية، بل إنها ناتجة عن عوامل نفسية، وقد اصطلح عليها في علم النفس الإكلينيكي بالاضطرابات السايكوسوماتية Psychosomation disorders وهذه الاضطرابات كما تشير الدراسات تؤدي فيها العوامل النفسية دوراً كبيراً (Krantz and Raisen, 1988, p.4) (حسن، ١٩٩٩، ص٣٦-٣٧) (Pervin, 1984, P45) وتكشف لنا الإحصاءات، أن من بين ٥٠٪ إلى ٧٥٪ من الشكاوي البدنية، كانت نفسية المنشأ (أبو النيل وزيور، ١٩٨٤، ص٢١)، فهي تصيب أعضاء البدن عند اشتداد أزمات الحياة التي يمر بها الفرد، مما يحدث خللاً في وظيفتها (Hultsch and Deutsch, 1981, P.220) هذا يعني: أن ضغوط الحياة تسبب توترات داخلية تنخر البدن من الداخل، إلى تعطيل الوظائف السوية لبعض الأعضاء (ياسين، ١٩٨١، ص١٣٩) نشير في هذا السياق، إلى أن إحدى الدراسات التي أجريت على الحيوانات، وجهت إلى قردين صدمات كهربائية كل ٢٠ ثانية، وكان كل منهما يجلس بجوار الآخر. وكان أمام أحد القردة زر يضغط عليه في الوقت المناسب ليتقي به هذه الصدمات، فإذا ضغط القرد على الزر قبل الصدمة الكهربائية أو

٢. المستوى الاجتماعي - الاقتصادي:

لقد وجدت الدراسات أن المستوى الاجتماعي- الاقتصادي للفرد يعد من المتغيرات التي تسهم في ضغوط الحياة، وقد برز على وجه التحديد المستوى الاجتماعي - الاقتصادي المتدني كونه أكثر إسهاماً من المستويين الآخرين. (حسن، ٢٠٠٠، أ، ص٦٨، Dohren Wend, 1975, P.230, , Krantz and Reisen, 1988, P.5, Hultsch and Deutscn 1981, P.239,) وربما يعود السبب إلى أن أفراد المستوى الاجتماعي- الاقتصادي المتدني هم أكثر إحساساً بالقهر والغبن، الأمر الذي يزيد من حالة المعاناة، وبمعنى آخر، أن هؤلاء يشعرون أن الوسط الاجتماعي والظروف المحيطة بهم خططت لإحباط خططهم وأهدافهم في الحياة. غير أن هناك وجهة نظر أخرى، ترى أن أفراد المستوى المتوسط أكثر تعرضاً لضغوط الحياة؛ وذلك لأن هؤلاء أكثر تطلعاً لانشغال المراكز الاجتماعية ولتحسين مستوى حياتهم، فضلاً عن أنهم أكثر إخلاصاً وولاءً في ميدان عملهم، وهو الأمر الذي يزيد من ضغوط الحياة لديهم. ومن جانب آخر، أن أفراد المستوى الراقي ربما يكونون أكثر تعرضاً لضغوط الحياة، بسبب أنهم يسعون باستمرار إلى المحافظة على مستوى المعيشة الذي حققوه لأنفسهم، وأنهم في سعي دائب للوصول إلى مراكز اجتماعية مرموقة في المجتمع. وبمقتضى هذا الموقف تزداد معاناة هؤلاء، كلما زادت أهدافهم الحياتية.

إن الحقيقة التي لا بد أن نخلص إليها هي أن الأفراد في كل المستويات الثلاثة، يدركون المنبهات البيئية بطريقة مختلفة تماماً. وهذا معناه، أن مدركاتهم للمنبهات هي التي تضفي عليها نوعاً من الضغوط. وعلى ذلك فقد يكون منبهاً ضاغطاً لمستوى اجتماعي-اقتصادي معين، وغير ضاغط لمستوى آخر.

إذن مدركات أفراد المستوى المعني للمنبهات الموجودة في البيئة، هي التي تجعلها ضاغطة.

(Vinokur and Selzer, 1975, p.332-335) (Swweney and et al, 1982, p.138-140) وهنا تبرز أهمية الإسناد الاجتماعي Social Support بكونه العامل النفسي الذي يعمل على تخفيف ضغوط الحياة عند اشتدادها، مما يستدعي الاهتمام ببرامجه، ولا سيما في مدّة الأزمات المجتمعية.

المتغيرات المؤثرة في ضغوط الحياة:

١. العمر:

تشير الدراسات أن العمر يعد من المتغيرات التي تسهم في ضغوط الحياة (حسن، ١٩٩٩، ب، ص٨٤) (Beech and et al, 1982, p.12) وهذا معناه، أن ضغوط الحياة تتباين بتباين الفئات العمرية، فالضغوط الحياتية التي تواجه الشباب تختلف عن تلك الضغوط التي يواجهها الراشدون، أو أولئك الذين في عمر متقدم. وهذا يعزي إلى الأهداف الحياتية للفرد؛ إذ تتباين بتباين المرحلة العمرية التي يمر بها، فمرحلة الرشد المبكر لها أهدافها الحياتية الخاصة بها، ومرحلة المراهقة لها أيضاً أهدافها الخاصة بها ومرحلة الرشد المتأخر هي الأخرى لها أهداف حياتية تتفق وخصائص المرحلة من الناحية النفسية. وواضح من ذلك أن الفرد له جملة أهداف حياتية يسعى إلى تحقيقها في كل مرحلة عمرية يمر بها. ولأننا نريد أن نقول، أن الفرد خلال حياته يمر بسلسلة من الأهداف الحياتية، يحاول أن يحققها حصراً ضمن المرحلة العمرية الواحدة؛ فإن الفرد في مرحلة المراهقة يتميز بسعيه إلى تحقيق الشهرة بين أقرانه والنجاح في الدراسة، أو التوحد مع الشخصية المفضلة لديه، ومرحلة الرشد المبكر تتميز بتحمل مسئولية الأسرة والتكيف لحياة جديدة تتسم بالتعاون والانسجام مع الجماعة وتحصيل الرزق والتطلع إلى مركز اجتماعي مرموق وهكذا دواليك مع بقية المراحل العمرية، وبذلك، تنطوي المرحلة العمرية الواحدة، على ضغوط حياتية تنسجم مع خصائصها النفسية.

التي تبعث النفور والضيق لدى الإنسان أحياناً بالضغوط الحضرية؛ وذلك لكونها مرتبة بالمدينة.

ومما يزيد ضغوط الحياة في المدينة، أن أسلوب الحياة فيها آخذ بالتعقيد مما اشعر الساكن فيها بالإنهاك، وقد ترتب على ذلك، بعض الآلام والمعاناة من جراء العيش فيها. فقد وجد أن النسبة الشائعة للاضطرابات السايكوسوماتية بين الأفراد الذين يأخذون بأسلوب الحياة السائد في المجتمعات الغربية وأفراد مجتمع الإسكيمو هي (٥ : ١) (أبو النيل وزيور ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠) وهذا يشير إلى حقيقة، أن المدينة فيها من المنخفضات ما يزيد من نفور الفرد، ومن ثم شعوره بعدم الارتياح.

وعلى أية حال، أن المدينة بأسلوب الحياة السائد فيها مع كثرة منغصاتها من الضوضاء، والازدحام، وسوء الخدمات، قد أسهمت في زيادة ضغوط الإنسان في الوقت الحاضر، الأمر الذي يستدعي معه التفكير بأساليب نفسية واجتماعية جديدة للتخفيف من معاناته.

ويتضح من الخلفية النظرية التي عرضنا لها، أن ضغوط الحياة تزداد شدة عندما يتعرض مجتمع إلى أزمة معينة، ومما يزيد من شدتها، تفاعل متغيرات معينة أثناء وقوع الأزمة، مما يجعل بعض الأفراد يشعرون بوطأتها؛ ولأن ضغوط الحياة، تعد من الظواهر النفسية التي كتب عنها الكثير، فضلاً عن توافر المعلومات عنها، فقد وجد الباحث نفسه عند صياغة فرضياته، أمام خيار الفرضية البديلة. ولذا صيغت فرضيات البحث الحالي، بصيغة الفرضية البديلة.

فرضيات البحث:

١. تشيع ضغوط الحياة بين الأفراد بدرجة عالية.

٢. يسهم جنس الفرد في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها.

٣. يسهم عمر الفرد في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها.

٣. الجنس:

تشير بعض الدراسات إلى أن الذكر أكثر تعرضاً لضغوط الحياة من الأنثى ودراسات أخرى تشير إلى أن الأنثى أكثر عرضة لها. , ,Dohren Wend, 1975, P.230 Davidson and Cooper, 1983, P.57, Hultsch and Deutscn 1981, P.231, ومهما يكن من أمر فإن مسألة تعرض كل من الذكر والأنثى إلى الضغوط وأي منهما أكثر تعرضاً لها من نظيره الآخر، يعتمد على مدركات كل منهما إلى المنبهات الدالة عليها؛ إذ تختلف باختلاف المكانة الاجتماعية، وخصائص الشخصية، والمستوى الاجتماعي- الاقتصادي، وظروف السكن، وطبيعة عمل كل منهما، فضلاً عن ذلك أخذت الأعراف والتقاليد والمعايير السائدة في الثقافة، تزيد من الأعباء والمسئوليات لأحدهما أكثر من نظيره الآخر. فقد تثقل كاهل الرجل، مما تجعله أكثر عرضة لضغوط الحياة، على حين تجعل المرأة بحكم الأعراف السائدة أقل عرضة للضغوط. أو أنها تثقل من كاهل المرأة، فتجعلها أكثر عرضة للضغوط من نظيرها الرجل، أو أنها تثقل كاهل الاثنين بحيث تجعل كل منهما أكثر تعرضاً لها. وآية ذلك، فليس هنالك ما يثبت أن أحد الجنسين أكثر تعرضاً لضغوط الحياة من نظيره الآخر. فالمسألة إذن تعتمد على مدركات كل منهما للضغوط، وهذه بدورها تتأثر بعوامل المكانة الاجتماعية، وخصائص الشخصية إلى غير ذلك، فضلاً عن طبيعة الثقافة السائدة. الأمر الذي يجعلنا نتوخّى الحيطة والحذر إزاء تعميم تعرض أحد الجنسين لضغوط الحياة دون نظيره الآخر.

٤. السكن في المدينة:

لقد ازدادت ضغوط الحياة، بعد أن عرف الإنسان المدينة وعاش فيها؛ إذ كثرت فيها الضوضاء والازدحام وزيادة الفضلات الناتجة عن الاستخدامات البشرية المختلفة، وتلوث الهواء (Glass and Singer, 1972, P.5) (حسن، ٢٠٠١، ص٢٦٢-٢٦٣، حسن، ٢٠٠٠، أ، ص٦٨) فضلاً عن الإحساس بالاغتراب، ويطلق على هذه المنبهات

٣- قوة الاختبار.

هذا الأسلوب فيه من الدقة ما يجعله مفضلا على مستوي الدراسات النفسية، فهو يشتمل على مؤشرات محددة يرغب فيها الباحث لدقتها، وزيادة الدقة تعني الاختبار المناسب لحجم العينة. واستنادا إلى المؤشرات الثلاثة، فإن حجم التأثير سيكون (٠,٢٠) ومستوي الدلالة (٠,٠٥) وقوة الاختبار سيكون مقداره (٠,٩٠) وعند الرجوع إلى جداول كوهن ١٩٧٧ فإن حجم العينة هو (٥١٣) فردٍ .(Cohen, 1977, p. 25).

لقد توزع أفراد العينة من أعضاء هيئة التدريس، والموظفين على جامعات بغداد، والمستنصرية، والتكنولوجية على حين سحبت عينة المدرسين من المدارس الإعدادية في مدينة بغداد، كما سحبت عينة العاملين في المهن الحرة من مدينة بغداد أيضا وبذلك أصبح عدد أعضاء هيئة التدريس في الجامعة (١١٠) و(١٦٠) من الموظفين و(١٤٣) من المدرسين و(١٠٠) من العاملين في المهن الحرة.

بلغت نسبة الذكور من إجمالي العينة (٦٥٪) على حين بلغت نسبة الإناث من العينة ذاتها (٣٥٪) وهذا يعنى أن عينة الذكور قد بلغت (٣٣٣)، فيما بلغت عينة الإناث (١٨٠).

ومن المفيد الإشارة إلى أن عينة الدراسة الحالية تشتمل على (٨١٪) من المتزوجين و(١٩٪) من الأفراد غير المتزوجين. فيما توزعت أعمار أفراد العينة على الفئات العمرية الأربع الآتية:

الفئة العمرية (٢٠-٣٠) وبلغت نسبتها (٢١٪).

الفئة العمرية (٣١-٤١) وبلغت نسبتها (٣٥٪).

الفئة العمرية (٤٢-٥٢) وبلغت نسبتها (٢٤٪).

الفئة العمرية (٥٣ فأكثر) وبلغت نسبتها (٢٠٪).

٤. يسهم مستوي الفرد الاجتماعي - الاقتصادي في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها.
٥. يسهم القلق في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.
٦. يسهم الرهاب في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.
٧. تسهم الأعراض النفسية - الجسمية في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.
٨. تسهم الوساوس في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.
٩. يسهم الزحام في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.
١٠. تسهم الكآبة في الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد.

طريقة البحث:

مجتمع الدراسة: يتكون مجتمع الدراسة الحالي من جميع الموظفين العاملين في الدوائر الحكومية، وأساتذة الجامعة، ومدرسي المدارس الإعدادية، وكذلك العاملين في المهن الحرة.

عينة الدراسة:

لقد اختير أفراد العينة بأسلوب العينة العشوائية البسيطة، ومن فئات اجتماعية أربع (أساتذة الجامعة، ومدرسو المدارس الإعدادية، والموظفون الحكوميون، والعاملون في المهن الحرة).

ولتحديد حجم العينة، يرى كوهن ١٩٧٧ أن ثمة مؤشرات ثلاثة لابد من الأخذ بها عند تحديد العينة:

١- حجم التأثير.
٢- مستوي الدلالة الإحصائية.

أوزان لهذه البدائل على النحو الآتي :

لا تشكل ضغطا ويعطي الدرجة (١).

تشكل ضغطا بدرجة بسيطة ويعطي الدرجة (٢).

تشكل ضغطا بدرجة متوسطة ويعطي الدرجة (٣).

تشكل ضغطا بدرجة كبيرة ويعطي الدرجة (٤).

تشكل ضغطا بدرجة كبيرة جداً ويعطي الدرجة (٥).

وبهذا يمكن الحصول على الدرجة الكلية لضغوط الحياة عن طريق جمع الدرجات التي يحصل عليها الفرد على جميع فقرات القائمة البالغة (٤٢) حدثاً ضاغطاً، وبذلك تشير الدرجة الكبيرة إلى شدة الضغوط، والعكس صحيح، أن الدرجة القليلة التي يحصل عليها الفرد، تشير إلى أن الضغوط التي يتعرض لها بسيطة.

وأن القائمة المعدة لغرض قياس ضغوط الحياة تتمتع بخصائص سايكومترية، ونقصد بذلك الصدق والثبات.

الصدق:

لقد وجد صدق البناء للقائمة الحالية عن طريق اختبار إحدى الفرضيات التي طرحتها الدراسات في ميدان ضغوط الحياة: هذه الفرضية تقول، إن الفئات العمرية في الرشد المبكر أكثر تعرضا لضغوط الحياة من الفئات العمرية الأخرى.

وللتحقق من هذه الفرضية، تم سحب (٨٠) استمارة بصورة عشوائية من استمارات العينة الرئيسة بعد تصنيف أفراد العينة إلى أربع فئات عمرية وهي: (٢٠ – ٣٠) – (٣١ – ٤١) – (٤٢ – ٥٢) – (٥٣ فأكثر). بعد ذلك استخدم تحليل التباين للتصنيف الأحادي One-Way ANOVA وقد وجد أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية عند مستوى (٠,٠٥)، وهذا يعني أن ثمة فروقاً في ضغوط الحياة تبعا للفئات العمرية الأربع، والجدول رقم (١) يوضح ذلك.

أدوات الدراسة :

أولاً: قائمة ضغوط الحياة:

أجرى الباحث مراجعة للأدبيات التي لها علاقة بموضوع الدراسة، ومنها بشكل خاص أدوات القياس، وتوصل إلى أن هذه الأدوات لا تفي بالغرض المطلوب لأسباب عديدة منها: أن هذه الأدوات التي تم الاطلاع عليها هي مقاييس أجنبية تحتوي علي فقرات لا تتناسب مع الثقافة السائدة في المجتمع، بمعنى آخر: أنها مشبعة بثقافة المجتمع الذي أعدت فيه، كما أن هذه المقاييس لا تحتوي على المنبهات الدالة على ضغوط الحياة بمجتمعنا في الوقت الحاضر. لذا سوف يقلل الاعتماد عليها من دقة قياس الظاهرة وللأسباب المشار إليها أعلاه، قام الباحث بإعداد قائمة Check list تتضمن الأحداث الضاغطة في الوقت الحاضر، وذلك بتوزيع استبانة استطلاعية على الفئات الاجتماعية الأربع وبواقع (٢٥) فرداً لكل فئة اجتماعية، وقد بلغ إجمالي الاستبانات الاستطلاعية الموزعة (١٠٠) استبانة، طلب فيها الباحث ذكر ضغوط الحياة التي يواجهونها في الظروف الحالية. وبعد الحصول على فقرات القائمة أجرى لها الباحث صياغة لغوية بحيث تكون واضحة وقادرة على إيصال ما هو مطلوب منها، بكونها أحداثا ضاغطة. وقد اشتملت القائمة الحالية على المجالات الستة الآتية :

١. المجال الاقتصادي ويتضمن الفقرات (١-٨).
٢. المجال الاجتماعي ويتضمن الفقرات (٩-١٨).
٣. مجال العمل ويتضمن الفقرات (١٩-٢٣).
٤. المجال النفسي ويتضمن الفقرات (٢٤-٣١).
٥. المجال الصحي ويتضمن الفقرات (٣٢-٣٨).
٦. المجال التربوي ويتضمن الفقرات (٣٩-٤٢).

لقد حدد أمام كل ضغط من ضغوط الحياة خمسة بدائل استجابة ، كذلك حددت

أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين الفئة (٢٠-٣٠) والفئة (٣١-٤١) وكان الفرق لصالح الفئة الأولى، وكذلك ظهر وجود فروق بين الفئة (٤٢-٥٢) وكان الفرق لصالح الفئة الأولى، وكذلك ظهر وجود فروق بين الفئة (٢٠-٣٠) والفئة (٥٣ فأكثر) وكان الفرق لصالح الفئة الأولى، وظهر فروق ذات دلالة إحصائية بين الفئة (٣١-٤١) والفئة (٤٢-٥٢) وكان الفرق لصالح الفئة الأولى على حين لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائية بين الفئة (٤٢-٥٢) والفئة (٥٣) فأكثر.

وهذا يشير إلى أن الفرق قد تركز لصالح الفئتين (٢٠-٣٠) والفئة (٣١-٤١) عند الرجوع إلى متوسطات كل منهما، وبذلك قد تحققت هذه الفرضية، وهو دعم لصدق القائمة.

الثبات:

إن ضغوط الحياة هي ظاهرة تتسم بالتغير؛ ولذا يجب اختيار طريقة مناسبة لاستخراج الثبات، فالثبات بطريقة إعادة الاختبار عادة ما تستخدم مع الظواهر التي تتسم بالثبات النسبي، ولأن ضغوط الحياة هي ظاهرة تتسم بالتغير كما أشرنا، لذا يقتضي أن تتسم ضغوط الحياة بالاتساق الداخلي أكثر مما تتسم بالثبات النسبي؛ وذلك لأن الاتساق الداخلي يبين لنا، أن الفقرات تقيس ظاهرة واحدة ولا تقيس ظواهر أخرى. ولهذا السبب فقد لجأ الباحث إلى استخدام طريقتي كرونباخ ألفا والتجزئة النصفية في استخراج الثبات دون غيرها، لكون هاتين الطريقتين تتمتعان بالاتساق الداخلي .(Mehrens & Lehman, 1984, p. 275)

لقد بلغ معامل الارتباط للأحداث الزوجية والفردية (٠,٦١) بعد ذلك صحح بمعادلة سبيرمان- براون؛ إذ بلغ (٠,٧٦). كما بلغ معامل الثبات بطريقة كرونباخ ألفا (٠,٦٥).

ومن هذا يتضح، أن معامل الثبات لقائمة ضغوط الحياة هو معامل ثبات عال، مقارنة بمعاملات الثبات للدراسات السابقة.

الجدول (١)

يبين القيمة الفائية لإجابات أفراد عينة الصدق وفقا لمتغير العمر

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	التباين	النسبة الفائية المحسوبة	النسبة الفائية الجدولية	مستوى الدلالة ٠,٠٥
بين المجموعات	١٠٥٤	٣	٣٠١,٣٣٣	٢٠,٤٥٦	٢,٦٢	دال
داخل المجموعات	٨٧٤٢	٥٠٩	١٧,١٧٥			

وللتحقق من صحة الفرضية يقتضي متابعة الفرق بين متوسطات الفئات العمرية الأربع؛ لذا استخدم اختبار شيفيه بين كل مجموعتين، والجدول رقم (٢) يوضح ذلك.

الجدول رقم (٢)

يوضح اختبار شيفية بين كل مجموعتين وفقا لمتغير العمر

الفئات العمرية	قيمة شيفية المحسوبة	قيمة شيفية الجدولية	الدلالة عند مستوى ٠,٠٥
٢٠-٣٠ ٣١-٤١	١٢٤,١٢	١١,٤٦	دال
٢٠-٣٠ ٤٢-٥٢	٨٣,١٩	١١,٤٩	دال
٢٠-٣٠ ٥٣ فأكثر	٥٤,٤٥	١١,٤٩	دال
٣١-٤١ ٤٢-٥٢	١٥,١٣	١١,٤٩	دال
٣١-٤١ ٥٣ فأكثر	١٨,٩٦	١١,٤٩	دال
٤٢-٥٢ ٥٣ فأكثر	٨,٤٥	١١,٤٩	غير دال

١-٢ وتعطي هذه الفئة الدرجة (١)

٣-٤ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٢)

٥-٦ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٣)

٧-٨ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٤)

٩ فأكثر وتعطي هذه الفئة الدرجة (٥)

٣. عدد أفراد الأسرة: لقد قسم هذا المؤشر إلى سبع فئات، طول الفئة الواحدة ثلاثة أفراد، أعطيت الدرجات الآتية:

٢-٤ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٧)

٥-٧ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٦)

٨-١٠ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٥)

١١-١٣ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٤)

١٤-١٦ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٣)

١٧-١٩ وتعطي هذه الفئة الدرجة (٢)

٢٠ فأكثر وتعطي هذه الفئة الدرجة (١)

٤. الدخل الشهري: قسم هذا المؤشر هو الآخر إلى ثماني فئات، طول كل منها (٥٠) ألف دينار استنادا إلى كفاية الدخل للأسرة الواحدة أعطيت الدرجات الآتية:

أقل من (٢٠) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (١)

(٢٠) ألف-(٦٩) ألف دينار وتعطي هذه الدرجة (٢)

(٧٠) ألف- (١١٩) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (٣)

(١٢٠) ألف- (١٦٩) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (٤)

(١٧٠) ألف- (٢١٩) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (٥)

(١٢٠) ألف- (٢٦٩) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (٦)

(٢٧٠) ألف- (٣١٩) ألف دينار وتعطي هذه الفئة الدرجة (٧)

(٣٢٠) ألف فأكثر وتعطي هذه الفئة الدرجة (٨) .

ثانياً: قائمة الاضطرابات النفسية:

اعتمد البحث الحالي على أداة جاهزة أعدها كراون - كرسب لقياس الاضطرابات النفسية، وترجمت هذه الأداة إلى اللغة العربية وكانت تحتوي على (٤٨) فقرة بصورتها الأصلية أضيفت إليها فقرات، فأصبحت تتألف من (١٠٨) فقرة، تم اعتماد (٦٠) فقرة توزعت على ستة مجالات، بواقع عشر فقرات لكل مجال، والمجالات التي تشتمل عليها القائمة هي:

القلق، ٢- الرهاب، ٣- الأعراض النفسية - الجسمية، ٤- الوساوس، ٥- الزحام، ٦- الكآبة .

وهذه الأداة تتمتع بخصائص سايكومترية، فهي تتمتع بالصدق الظاهري والمنطقي كما أنها تتمتع بالثبات، فقد استخرج الثبات بطريقتين: إحداهما التجزئة النصفية؛ إذ بلغ الثبات بهذه الطريقة (٠,٧٨)، (٠,٧٣)، (٠,٨١)، (٠,٦٤)، (٠,٥٨)، (٠,٧٨) لكل من القلق والرهاب والأعراض النفسية - الجسمية والوساوس والزحام، (الهستيريا) والكآبة. والثانية بطريقة إعادة الاختبار، إذ بلغ الثبات بهذه الطريقة (٠,٨٦)، (٠,٨٤)، (٠,٨٧)، (٠,٧٦)، (٠,٨٢)، (٠,٧٨) لكل من المجالات الستة المشار إليها أعلاه. وقد وضعت بدائل استجابة إزاء كل فقرة وهي لا أبدا ويعطي (صفراً)، بعض الأحيان ويعطي الدرجة (١) أغلب الأحيان ويعطي الدرجة (٢) (العبيدي، ١٩٨، ص ٨٢-٩٦) (سالم، ١٩٨٧، ص ٨٦-١١٥).

ثالثاً : المستوى الاجتماعي- الاقتصادي:

لغرض التوصل إلى قياس المستوى الاجتماعي-الاقتصادي لأفراد العينة تم اعتماد عدد من المؤشرات الدالة عليه، لعل من أبرزها:

١. عائدية السكن : أن كان ملكا أو إيجارا، إذ تعطي الدرجة (١) في حالة كون الدار ملكا وتعطي الدرجة (صفر) في حالة كون الدار إيجاراً.

٢. عدد الغرف: لقد قسم هذا المؤشر إلى خمس فئات:

يدر عليه ربحاً ويسهم في تحسين دخله الشهري؛ إذ إن ذكر كل مصدر من هذه المصادر ينال عليه المستجيب درجة واحدة.

تجمع درجات الفرد على كل مؤشر من المؤشرات السبعة، وحاصل الجمع يمثل المستوى الاجتماعي- الاقتصادي له.

أما المستوى الاجتماعي - الاقتصادي للفرد، فيحدد بناءً على التقسيم الطبقي الذي يصنف الأفراد إلى ثلاثة مستويات: عليا، ومتوسطة، ومنخفضة، ولغرض ترجمة ذلك إحصائياً، اتبع الإجراء الآتي:

طرح الدرجة الدنيا من الدرجة العليا ثم قسمة الناتج على المستويات الثلاثة، أي إن ٢٩-١٤=١٥ الفرق بين الدرجة العليا والدرجة ٣/١٥=٥ يمثل درجة الفرق بين كل مستوى من المستويات الثلاثة. واستنادا إلى ذلك فأن المستوى المنخفض تتراوح درجته ما بين: ١٤-١٨

المستوى المتوسط تتراوح درجته ما بين: ١٩-٢٣ .

المستوى العالي تتراوح درجته ما بين: ٢٤-٢٨.

رابعاً: العمر:

قسم هذا المتغير إلى فئات أعطيت لكل فئة رمزا معينا أثناء معالجة البيانات. إذ بلغ طول كل فئة من هذه الفئات عشر سنوات.

٢٠-٣٠ وتعطي هذه الفئة الرمز (١)

٣١-٤١ وتعطي هذه الفئة الرمز (٢)

٤٢-٥٢ وتعطي هذه الفئة الرمز (٣)

٥٣ فأكثر وتعطي هذه الفئة الرمز (٤)

التصميم المستخدم في الدراسة الحالية:

إن التصميم المستخدم في الدراسة الحالية هو نوع التصاميم الارتباطية ذات المتغيرات المتعددة. وبما أن الدراسة الحالية تشتمل على متغير تابع واحد وهو ضغوط

٥. المهنة: لقد اعتمد في قياس هذا المؤشر على قائمة المهن التي وضعها خضير ١٩٨٨، فقد قسم المهن إلى ست مجموعات استنادا إلى المنزلة الاجتماعية التي تحتلها كل مجموعة من هذه المجموعات داخل المجتمع. إذ بدأت القائمة بالمجموعة التي تحتل منزلة منخفضة وانتهت بالمجموعة التي تحتل منزلة عالية. ووزعت الدرجات على المجموعات استنادا إلى منزلتها الاجتماعية، فقد أعطيت الدرجة (١) للمجموعة الأولى التي تحتل منزلة منخفضة، فيما أعطيت الدرجة (٢) للمجموعة الثانية، وأعطيت الدرجة (٣) للمجموعة الثالثة، وأعطيت الدرجة (٤) للمجموعة الرابعة، وأعطيت الدرجة (٥) للمجموعة الخامسة، فيما أعطيت الدرجة (٦) للمجموعة السادسة التي تحتل منزلة عالية (خضير، ١٩٨٨، ص ٨-١٠).

٦. التحصيل الدراسي للفرد: قسم هذا المؤشر إلى ثماني مراحل دراسية، وأعطيت كل مرحلة من هذه المراحل درجة معينة. ونعرض أدناه المراحل الدراسية، والدرجات الخاصة بها:

إذا كان الفرد أمياً يعطى الدرجة (١).

إذا كان الفرد يقرأ ويكتب يعطى الدرجة (٢).

وإن كان حاصلاً على شهادة الدراسة الابتدائية يعطي الدرجة (٣) وإن كان حاصلاً على شهادة الدراسة المتوسطة يعطى الدرجة (٤)

وإن كان حاصلاً على شهادة الدراسة الإعدادية، أو الثانوية يعطى الدرجة (٥)

وإن كان حاصلاً على شهادة الدبلوم (معيد) يعطى الدرجة (٦)

وإن كان حاصلاً على شهادة البكالوريوس يعطى الدرجة (٧)

وإن كان حاصلاً على شهادة جامعية عليا (ماجستير، أو دكتوراه) يعطى الدرجة (٨)

٧. مصادر أخرى للدخل: ويطلب فيه من المستجيب ذكر المصادر الأخرى لدخله عدا راتبه الشهري إن كان موظفا في دوائر الدولة، أو في القطاع الخاص . مثلاً تملكه سيارة أجرة، محل تجاري، عقار يدر عليه ربحاً شهرياً، قطعة أرض زراعية تستثمر لأغراض تجارية، أسهم في شركات أو معامل إنتاجية، أو أي مشروع آخر

النتائج:

لقد بلغ المتوسط لدرجات الأفراد على قائمة ضغوط الحياة (١٣٨) وبانحراف معياري مقداره (٣١,٩٨٧) ولغرض معرفة درجة شيوع ضغوط الحياة لدى الأفراد تم تقسيم أفراد العينة إلى ثلاثة مجموعات بموجب الدرجات التي حصلوا عليها، وهي:

١- مجموعة من الأفراد سجلت درجة عالية على قائمة ضغوط الحياة؛ وذلك بحصولها على درجات بأكثر من (المتوسط + الانحراف المعياري).

٢- مجموعة من الأفراد سجلت درجة معتدلة على قائمة ضغوط الحياة؛ وذلك بحصولها على درجات تتراوح بين (المتوسط - الانحراف المعياري، والمتوسط + الانحراف المعياري) .

٣- مجموعة من الأفراد سجلت درجة معتدلة على قائمة ضغوط الحياة وذلك بحصولها على درجات أقل من (المتوسط - الانحراف المعياري). والجدول رقم (٣) يوضح حدود الدرجة لكل مجموعة من المجموعات الثلاث.

الجدول رقم (٣)

يوضح حدود الدرجات العليا والمتوسطة والمنخفضة، والنسبة المئوية التي حصلت عليها كل مجموعة على قائمة ضغوط الحياة

درجة التعرض لضغوط الحياة	حدود الدرجة	النسبة المئوية
الأفراد الذين سجلوا درجة عالية على قائمة ضغوط الحياة	١٧٠ فأكثر	٤٣
الأفراد الذين سجلوا درجة معتدلة على قائمة ضغوط الحياة	١٠٦-١٦٩	٣٥
الأفراد الذين سجلوا درجة منخفضة على قائمة ضغوط الحياة	أقل من ١٠٦	٢٢

الحياة و(٨) متغيرات مستقلة فأن التصميم الارتباطي ذات المتغيرات المتعددة هو التصميم المناسب ويفي بأهداف الدراسة.

أسلوب معالجة البيانات:

إن الظاهرة التي يقوم بمعالجتها البحث الحالي، تقتضي أسلوباً إحصائياً يراعى فيها التعامل مع جميع متغيراتها، بحيث يكشف عن المتغيرات التي تسهم فيها. وبعد تحليل الانحدار المتدرج المتعدد المتغيرات، أحد الأساليب الإحصائية لمعالجة بيانات البحث الحالي. فهذا الأسلوب يهتم كثيرا بالتنبؤ عن متغير ما باستخدام متغير واحد أو أكثر (علام ، ١٩٨٥، ص ٥٣٨) والظاهرة التي ندرسها وهي ضغوط الحياة (المتغير التابع) يهمنا فيها أن نتنبأ عن مدى إسهام بعض المتغيرات المستقلة فيها ولأن تحليل الانحدار يمكننا من استخدام المتغيرات المستقلة مجتمعة للكشف عن مدى إسهامها في الظاهرة المعنية، فأن التنبؤ يكون أفضل في هذه الحالة مما لو استخدمت بشكل منفرد.

الوسائل الإحصائية:

١- تحليل التباين للتصنيف الأحادي لإيجاد الفروق في ضغوط الحياة تبعا لمتغير العمر .(Ferguson, 1981, p. 242-244)

٢- معادلة ارتباط بيرسن لإيجاد ثبات قائمة ضغوط الحياة بطريقة التجزئة النصفية . (Ferguson. 1981.p.113)

٣- معادلة سبيرمان - براون لتصحيح معامل ثبات قائمة ضغوط الحياة (Ferguson. 1981.p.438).

٤-اختبار شيفيه لمقارنة الفروق بين متوسطات درجات ضغوط الحياة (Ferguson. 1981.p.308).

الأسلوب يتم اختيار المتغيرات الدالة إحصائيا وهي متغيرات تسهم في ضغوط الحياة، أما المتغيرات غير الدالة إحصائياً، فهي تشير إلى عدم إسهامها في ضغوط الحياة، والجدول رقم (٥)، يوضح أن من بين المتغيرات التسعة المستقلة، أسهمت خمسة متغيرات منها في ضغوط الحياة، وهي ذات دلالة إحصائية. وقد ترتبت هذه المتغيرات تبعاً للقيمة الفائية المحسوبة؛ إذ جاء في الترتيب الأول، متغير الكآبة، وفي الترتيب الثاني، جاء متغير الأعراض النفسية - الجسمية، وفي الترتيب الثالث جاء متغير جنس الفرد، وجاء في الترتيب الرابع متغير العمر، وفي الترتيب الخامس، جاء متغير القلق وبذلك تحققت الفرضيات الثانية، والثالثة، والخامسة، والسابعة، والعاشرة، فيما لم تتحقق الفرضيات الرابعة، والسادسة، والثامنة، والتاسعة.

الجدول رقم (٥)

يبين خلاصة تحليل الانحدار المتعدد لإسهام المتغيرات المستقلة

في التنبؤ بالمتغير التابع

	المتغيرات المستقلة	مربع الارتباط المتعدد	القيمة الفائية المحسوبة	القيمة الفائية الجدولية	درجات الحرية	مستوى الدلالة عند ٠,٠٥
١	الكآبة	٠,١٤	٦,١١	٣,٠٢	٥١٠,٢	دال
٢	الأعراض النفسية- الجسيمة	٠,١٠	٣,٣٣	٢,٦٢	٥٠٩,٣	دال
٣	جنس الفرد	٠,١٩	٤,٧٨	٣,٨٦	٥١١,١	دال
٤	عمر الفرد	٠,٢٢	٤,٠١	٣,٣٩	٥٠٨,٤	دال
٥	القلق	٠,١٧	٣,٤٩	٢,٢٣	٥٠٧,٥	دال

يتضح من الجدول، أن نسبة كبيرة من الأفراد تتعرض لضغوط الحياة بدرجة عالية، وبذلك قد تحققت الفرضية الأولى.

ولغرض الكشف عن الضغوط الشائعة بين الأفراد، فقد تم اللجوء إلى المجالات التي تتألف منها قائمة ضغوط الحياة الحالية، وقد حصلت على المتوسطات المبينة في الجدول رقم (٤).

الجدول رقم (٤)

يوضح متوسط كل مجال من مجالات ضغوط الحياة

ت	نوع ضغوط الحياة	المتوسط	الترتيب
١	المجال الاقتصادي	٢٤	١
٢	المجال الاجتماعي	٢٧	٤
٣	المجال العمل	٢١	٦
٤	المجال النفسي	٣١	٢
٥	المجال الصحي	٢٩	٣
٦	المجال التربوي	٢٣	٥

ويتبين، أن ضغوط الحياة في المجال الاقتصادي قد حصلت على الترتيب الأول، وتليها في الترتيب الثاني ضغوط الحياة في المجال النفسي وهكذا إلى ضغوط الحياة في مجال العمل إذ احتلت الترتيب الأخير.

ولأجل التعرف على مدى مساهمة المتغيرات المستقلة بضغوط الحياة ، فقد استخدم الانحدار المتدرج المتعدد المتغيرات Multiple Regression Step Wise forward Selection اعتمادا على الحقيقة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) وبموجب هذا

الأنساق الوافدة، فقد تعرضوا إلى صراع نفسي بين قبول الوضع الحالي للأزمة، وما ترتب عليها من آثار سلبية، أو رفضهم للوضع الحالي بشكل كلي. وبلغة مستنكرة أن الصراع الحادث بين الأنساق القيمية السائدة والأنساق الوافدة قد أفضى إلى استثارة ما يسمى بالتناشز المعرفي Cognitive Dissonance (حسن، ٢٠٠١، ص٢٩٤-٢٩٦) وهو حالة نفسية غير مريحة، يحدث أثر التعارض بين مطلبين، أو بين رغبتين، ولكي يُحل هذا الصراع، فإن الأمر يقتضي أن يتخذ خياراً واحداً من ثلاثة فإما الثورة على الأوضاع الراهنة، وإما تقبل الأنساق القيمية الوافدة ومحاولة التكيف معها وإما الالتزام بالأنساق القيمية السائدة.

ويبدو أن هؤلاء الذين لم يتمكنوا من الإنسجام مع الأنساق الوافدة، قد فضلوا الخيار الثالث، ولقد ترتب على هذا التفضيل بعض المشكلات النفسية نذكر منها الشعور بالاكتئاب، والقلق، والمعاناة من الأعراض السايكوسوماتية.

ومما زاد من حدة هذه المشكلات لدى هؤلاء، إن الإسناد الاجتماعي المقدم إليهم قد انخفض بشكل ملحوظ، نتيجة انشغال الأفراد عموماً بأعباء الأزمة، ولقد ترتب على هذا الانشغال، ضعف الصلات الاجتماعية الحميمة، مما أفضى إلى معاناتهم بصورة انفرادية دون مشاركة الغير لهم، كما أن الأوضاع المصاحبة للأزمة قد عمدت إلى إضعاف شبكات الأمان داخل المجتمع إلى جانب إضعاف النموذج الإنساني وهذا بدوره، قد أدى إلى عدم إشباع الحاجات النفسية المتمثلة بالأمن والسلامة، والاحترام والتقدير، والانتماء، وهو الأمر الذي زاد من حدة الضغوط، ولا سيما لدى الفئات المثقفة في المجتمع.

ومما يلاحظ من النتائج التي أسفرت عنها الدراسة الحالية، أن جنس الفرد وعمره، كان من بين المتغيرات التي أسهمت في الظاهرة قيد الدراسة، بالرغم من أن النتائج الحالية لم تكشف عن أي من الجنسين أكثر تعرضاً للضغوط الحياة من الدراسات التي أجريت في هذا الصدد، إن الرجل أكثر تعرضاً لضغوط الحياة من

مناقشة النتائج:

أشارت نتائج الدراسة، إلى أن الفرد في المجتمع العراقي يعيش حياة مليئة بالضغوط الحياتية، تلك الضغوط التي أخذت تثقل كاهله وتزيد من أعبائه اليومية. ولقد أدت هذه الضغوط إلى زيادة مستوى قلقه وتوتره وشعوره بالاكتئاب إلى جانب معاناته من الأعراض السايكوسوماتية:

وهنا نثير السؤالين الآتيين: هل إن الضغوط الحياتية التي يتعرض لها الفرد الآن، كانت بسبب الأزمة الاقتصادية؟ أو إن هناك متغيرات أخرى تفاعلت مع بعضها بوجود الأزمة فتسببت في زيادة حدتها؟

لنحاول الآن، تكوين إجابة واضحة عن هذين السؤالين نبدأ بالقول، إن مستوى المعيشة المتدني الحادث بفعل الأزمة، لم يكن سبباً في زيادة حدة الضغوط الحياتية، بدليل أن المستوى الاجتماعي - الاقتصادي لم يكن له إسهام يذكر في الظاهرة قيد الدراسة. وهذا يعني حقيقة، أن هناك متغيرات أخرى من قبيل: الاتساق القيمية التي تشكلت أثر الأزمة الاقتصادية، وتبدل معيار الحكم الخلقي، وعدم إشباع الحاجات النفسية من قبيل: الأمن والسلامة، والتقدير والاحترام، والانتماء، إلى جانب انخفاض مستوى الإسناد الاجتماعي (حسن، ١٩٩٥، أ) (حسن، ١٩٩٥،ب) (حسن، ٢٠٠٠، ب) (حسن، ٢٠٠٢) هي التي أسهمت مع متغيرات الدراسة الحالية في زيادة حدة الضغوط الحياتية.

ولكن كيف يفسر إسهام مثل هذه المتغيرات؟

بهدف الإجابة عن هذا السؤال، نقول: إن الأزمة الاقتصادية التي يتعرض لها المجتمع، قد عمدت إلى تشكيل أنساق قيمية تتناسب مع ظروفها الحالية. وبطبيعة الحال، أن هذه الأنساق التي تشكلت أثر الأزمة، لا تحظَ بقبول أو رضا كل افراد المجتمع، وإنما تحظى برضا بعضهم؛ لإنسجامها مع الأنساق القيمية التي يحملونها، ولعل ذلك، جعلهم بمنأى عن الصراع النفسي. أما أولئك الذين لم ينسجموا مع

المصادر:

١- ابو النيل، محمود السيد، وزيور، مصطفى. الأمراض السيكوسوماتية: الأعراض الجسمية النفسية المنشأ. دراسات عربية وعالمية. ط. ١. القاهرة: مطبعة الخانجي (١٩٨٤).

٢- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا. الفقر والمأوى في منطقة غربي آسيا. نيويورك: الأسكوا، ١٩٩٧.

٣- حسن، محمود شمال. العلاقة بين ضغوط الحياة والإسناد الاجتماعي (بغداد: منشورات مركز البحوث التربوية والنفسية، ١٩٩٥، أ).

٤- حسن، محمود شمال. مستوى الإسناد الاجتماعي السائد بين صفوف طلبة الجامعة. (بغداد: منشورات مركز البحوث التربوية والنفسية، ١٩٩٥، ب).

٥- حسن، محمود شمال. (صغار في أزمة: دراسة الآثار النفسية والاجتماعية الناجمة عن تعرض الأطفال للأزمة الاقتصادية) بحث ألقي في المؤتمر العلمي العربي الأول حول سبل حماية الطفولة في الوطن العربي، الذي نظمه مركز البحوث النفسية بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد للمدة ٢٤-٢٦، تشرين الثاني، ١٩٩٨.

٦- حسن، محمود شمال. وضعيات السلوك البشري أثناء وقوع الكارثة وما بعدها، الموقف الثقافي (بغداد) السنة ٤، العدد ٢٤ (تشرين الثاني-كانون الأول، ١٩٩٩، أ).

٧- حسن، محمود شمال. قلق المستقبل لدى الشباب المتخرجين من الجامعات المستقبل العربي. السنة ٢٢، العدد ٢٤٩ (تشرين الثاني-نوفمبر، ١٩٩٩، ب).

٨- حسن، محمود شمال، ضغوط الحياة ومقتضيات العصرنة، دراسات اجتماعية (بغداد) السنة ٢، العدد ٦ (صيف، ٢٠٠٠، أ).

٩- حسن، محمود شمال. مستوى إشباع الحاجات وفقاً لنظرية ماسلو، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٣٥، ٢٠٠٠، ب).

١٠- حسن محمود شمال. سايكولوجية الفرد في المجتمع: مدخل القاهرة: درا الآفاق العربية، ٢٠٠١).

١١- حسن، محمود شمال. النسق القيمي وخطاب الأزمة الاقتصادية. بحث مقبول للنشر في مجلة المستقبل العربي، ٢٠٠٢.

١٢- خضير، بهاء الدين عبد الله. (١٩٨٨). المنزلة الاجتماعية للمهن من وجهة نظر طلبة جامعة بغداد. (بغداد: منشورات مركز البحوث التربوية والنفسية بجامعة بغداد).

١٣- الرحيم، عبدالرحمن محمود. الأمراض المزمنة في المجتمع العراقي خلال فترة الحصار (١٩٩٠-١٩٩٣).

المرأة (حسن، ٢٠٠٠، ب) (Davidson and Coope, 1983) (Dohren Wend, 1973) وذلك يعود إلى أن الرجل لما يزل بعد في المجتمع العربي يؤدي دوراً كبيراً في مجال الإعالة وتوفير مستلزمات المعيشة، فضلاً عن مسئوليته في توفير الحماية اللازمة لأفراد أسرته، ولعل الأزمة الاقتصادية، قد أضافت إليه أعباء جديدة؛ إذ جعلته أكثر تحسساً للمنغصات، ومن ثم المعاناة من وطأة الضغوط.

وفيما يتعلق بعمر الفرد، الذي عد من المتغيرات التي أسهمت في الظاهرة قيد الدراسة، يمكن القول استناداً إلى الدراسات التي أجريت في هذا الصدد، أن فئة الرشد المبكر أكثر تعرضاً من غيرهم إلى ضغوط الحياة (حسن، ١٩٩٩، ب) (حسن، ٢٠٠٠، أ).

ولعل السبب يعود إلى أن اضطراب الأوضاع الاقتصادية قد قلل من فرص العمل لدى هذه الفئة، إلى جانب إحباط بعض خططها وأهدافها الحياتية، وهي لما تزل بعد في طور ترتيب أوضاعها المستقبلية. ونتيجة لذلك، أصبحت هذه الفئة أكثر من غيرها تحسساً للضغوط والمعاناة.

عزيزي المستجيب:

بين بديل قائمة تحتوي على ضغوط الحياة، ولابد أنك قد مررت ببعض منها أو أغلبها. يرجى قراءتها بدقة وأن تؤشر إزاء كل ضغط من هذه الضغوط بدرجة معينة تتناسب مع مستوى شدتها.

إذا كان الحدث لا يشكل لك ضغطا، ضع الرقم (١)

إذا كان الحدث يشكل ضغطا بدرجة بسيطة ضع الرقم (٢)

إذا كان الحدث يشكل لك ضغطا بدرجة معتدلة ضع الرقم (٣)

إذا كان الحدث يشكل لك ضغطا بدرجة كبيرة ضع الرقم (٤)

إذا كان الحدث يشكل لك ضغطا بدرجة كبيرة جدا ضع الرقم (٥)

١- (   ) مشكلات مع الدخل الشهري.

٢- (   ) مشكلات مع الأسعار.

٣- (   ) صعوبة السكن.

٤- (   ) مشكلات مع أجور الخدمات.

٥- (   ) صعوبة النقل والمواصلات.

٦- (   ) سرقة الممتلكات الشخصية.

٧- (   ) التعرض إلى خسارة مالية.

٨- (   ) التعرض إلى الغش والاحتيال.

٩- (   ) غياب أو وفاة شخص عزيز

١٠- (   ) تعرض أحد أفراد الأسرة إلى (الغرق، المرض، الوفاة، السجن).

١١- (   ) الابتعاد عن الأهل والأصدقاء.

١٢- (   ) المعاكسات الهاتفية

١٣- (   ) مشكلات مع الزوجة (الزوج).

١٤- (   ) مشكلات مع الأهل.

١٥- (   ) إنجاب الأطفال.

١٦- (   ) الطلاق.

١٤- سالم، غسان حسين. (١٩٨٧). الخصائص النفسية للمرأة ومدى إسهامها في تحديد اتجاهها نحو الإنجاب. (بغداد: رسالة ماجستير غير منشورة).
١٥- العبيدي، سعد خضير خلف. (١٩٨٧). دراسة تجريبية لبعض المتغيرات المؤثرة في اتخاذ القرار. (بغداد: منشورات مركز البحوث التربوية والنفسية بجامعة بغداد).
١٦- علام، صلاح الدين محمود. (١٩٨٥). تحليل البيانات في البحوث النفسية والتربوية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
١٧- علام، صلاح الدين محمود. (١٩٨٥). تحليل البيانات في البحوث النفسية والتربوية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥).
١٨- ياسين، عطوف محمود. (١٩٨١). علم النفس العيادي. ط ١. القسم الأول. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١).

19- Beech, H. R. et al. (1982). A behavioral approach to the management of stress: A practical guide to techniques. Chichester: John Wiley & Sons. 1982.
20- Bradly, C., & Cox. T. (1986). Stress and health. In T. Cox (Ed.). Stress (pp. ????). London: Macmillan. 1986.
21- Cohen, J. (1977). Statistical power analysis for behavioral sciences. NY: Academic Press. 1977.
22- Davidson, M., & Cooper, C. (1983). Stress and the woman manager. Oxford: Martin Robertson. 1983.
23- Dohrenwend, B. S. (1973). Social status and stress full life events. Journal of Personality and Social Psychology, 28(2), No.2, 1973.
24- Ferguson, G. Statistical analysis in Aucland: McGrew- Hill. 1981.
25- Glass, D. C. & Singer, J. E. Urban stress: Experiments on noise and social stressors. NY: Academic Press. 1972.
26- Green Wood, J. Managing executive stress: A systems approach. NY: John-Wiley & sons. 1979.
27- Hays, N. & Orrel S. Psychology: An introduction. London: UK Limited. 1987.
28- Holding, D. Fatigue. In R. Hockey (Ed.), Stress and fatigue in human performance. Chichester: John Wiley and Sons, 1983.
29- Hultesch, D., & Deutsch. (1981). Adult development and ageing: A life-span perspective. NY: McGraw-Hill Book Company. 1981.
30- Kasl, S. Pursuing the link between stress full life experiences and disease: A time for reappraisal. In C. Cooper (Ed.), Stress research issues for eighties . Chichester: John Wiley & Sons. 1983.
31- Keinan, G. Decision making under stress: Scanning of alternatives under controllable and uncontrollable threats. Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 52, No.3, 1987.
32- Krantz, D. S., & Raisen, S. E. (1988). Environmental stress, reactive and ischaemic heart disease. British Journal of Medical Psychology, Vol. 61(part 1), 1988.
33- Mehrens, W., & Lehman, I. (1984). Measurement and evaluation in education and psychology. 3rd ed. NY: Hold Rinehart & Winston. 1984.
34- Sweeney, P. D. et al. (1982). Pleasant events, unpleasant events and depression. Journal of Personality and Social Psychology, Vol.43, No.1, 1982.
35- Vinokur, A., & Selzer, H. (1975). Desirable versus undesirable life events: Their relationship stress and mental distress. Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 32, No. 2, 1975.

B G ·G˜¡SC G





... GhCG ¿e j G O 'dGQ ¡U



2005

10

2005 10

مواكبة الجديد دائما

أقرأ في هذا العدد:

- إدوارد سعيد والتوسط الثقافي
- لأكثر من لغة: جاك دريدا من ترجمة لأخرى
- العائد هذه السنة، الشبح، جاك دريدا
- جولات إمبرتو إيكو السردية
- وجه الرمزية المزدوج

أقرأ أيضاً لكل من:

كارل بوبر، بول ديمان، سعيد بنكراد، فريد الزاهي، هبة مشهور، بنعيسى بو حمالة، محمود الذوادي، إسماعيل الربيعي، خالد أمين، محمد شوقي الزين... وغيرهم

مجلة دورية ثقافية تعنى بمراجعات الكتب تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين

مجلة «أوان» كلية الآداب - جامعة البحرين - ص.ب ٣٢٠٣٨ الصخير - مملكة البحرين - هاتف ١٧٤٣٨٩٢٣،١٧٤٤٩٠٤٢ فاكس١٧٤٤٩١٥٢
البريد الإلكتروني: awan_uob@hotmail.com موقعنا على الإنترنت: www.awan.uob.bh

١٧- (   ) حدوث سوء تفاهم مع الأصدقاء (صديق).
١٨- (   ) مشكلات مع الأبناء حول مخالطة رفاق السوء.
١٩- (   ) المطالبة بإنجاز بعض الأعمال في وقت معين.
٢٠- (   ) تغيير في ظروف العمل (برودة، حرارة، إضاءة...)
٢١- (   ) تغير ساعات العمل.
٢٢- (   ) الشعور بعدم الرضا عن العمل.
٢٣- (   ) مشكلات مع المسئول في العمل.
٢٤- (   ) الشعور بعدم الأمان.
٢٥- (   ) الفشل في تحقيق هدف حياتي.
٢٦- (   ) قلق حول المستقبل.
٢٧- (   ) التعرض إلى السجن.
٢٨- (   ) مشكلات عاطفية.
٢٩- (   ) صعوبة التخلي عن بعض العادات الشخصية غير المحمية.
٣٠- (   ) ضوضاء المنطقة السكنية.
٣١- (   ) التعرض إلى المضايقات في الشارع أو في السيارة.
٣٢- (   ) الإصابة ببعض الأمراض.
٣٣- (   ) صعوبة العلاج الطبي.
٣٤- (   ) مشكلات مع التغذية.
٣٥- (   ) مشكلات مع المياه الصالحة للشرب.
٣٦- (   ) مشكلة مع تراكم النفايات.
٣٧- (   ) مشكلات مع تصريف المياه الثقيلة.
٣٨- (   ) التلوث.
٣٩- (   ) صعوبة توفير متطلبات الدراسة للأبناء.
٤٠- (   ) عمل الأبناء أثناء الدراسة.
٤١- (   ) مشكلات مع التحصيل الدراسي للأبناء.
٤٢- (   ) مشكلات مع نوعية الملاك التعليمي للأبناء.

Cer

ntre

مجلة العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

قراءات ومراجعات

- النقد عند هيجل

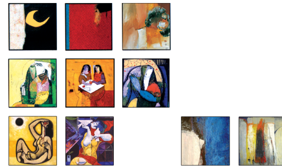
أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

- بدو جبال الحجر الإماراتيين: دراسة أنثروبولوجية للتخوم الاجتماعية والرمزية

عبدالله عبدالرحمن يتيم

- الثقافة: ميدان تنظير وممارسة مستقل بذاته

د. محمود الذوادي



قراءات ومراجعات



النقد
عند هيجل

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام *

تمهيد: في النقد بصفة عامة

كلمة «النقد» في اللغة العربية تعني اختبار الجيد والرديء من الدراهم والدنانير «ومنها كلمة النقد نفسها»- ونقد النثر والشعر يعني إظهار ما فيه من عيوب ومحاسن- والناقد الفني هو الكاتب الذي يميّز في العمل الفني بين الجيد والرديء[١].

أما الكلمة في اللغات الأجنبية «وهي في الإنجليزية Criticism»[٢]، فهي مأخوذة من الكلمة اليونانية Krino التي تعني «يحكم» Krites، التي تعني «القاضي» أو «المحلَّف» واستخدمت كلمة Kritikos التي تعني «قاضي الأدب» في القرن الرابع قبل الميلاد.

وفي القرن الثاني الميلادي ظهرت في مدينة الإسكندرية مدرسة Kritikos أي مدرسة النقد، في مقابل Grammatikos أي مدرسة النحو؛ وكان لفظ النقد Criticus أعلى من لفظ Grammaticus في الأدب الكلاسيكي اللاتيني[٣].

وإذا كان ابن منظور في «لسان العرب» يقول لنا - من بين معاني كلمة النقد- «ناقدتُ فلانا أي ناقشته في الأمر..»[٤] وإذا كانت الفلسفة نقاشاً أو حواراً، أو طرحاً للسؤال كما يقول هيدجر[٥]، كان الفيلسوف ناقداً بطبعه، وكانت الفلسفة، بصفة

---

* أستاذ في الفلسفة، جمهورية مصر العربية.

أولاً: النقد المبكر في كتابات الشباب «أي مرحلة ما قبل الظاهريات»

يمكن أن نقول أن النقد هنا تناول مجالات ثلاثة هي:

١. المجال الأول: نقده للحياة السياسية في مدينة بيرن.

٢. المجال الثاني: نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية في معهد توبنجن عموماً.

٣. المجال الثالث: ما يسمى «بالمقالات السبع الأول».

١. نقده للحياة السياسية في مدينة بيرن.

تخرج هيجل من معهد توبنجن الديني عام ١٧٩٣، ولم يبد أي ميل في الالتحاق بسلك الكهنوت، فعمل مدرساً خصوصياً ست سنوات ثلاث في بيرن عاصمة الاتحاد السويسري (١٧٩٣-١٧٩٦) وثلاث في فرانكفورت (١٧٩٦-١٧٩٩)- في المدّة الأولى عمل عند «آل شيتجر» وهي من الأسر الكبيرة ذات المناصب والاتصالات السياسية الواسعة - إذ قام بالتدريس لصبي وفتاتين.

كان هيجل قبل وصوله إلى مدينة بيرن قد رتّب بحثاً قصيراً يعرض فيه المثل الأعلى الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى تحقيقه بوصفه موجوداً عاقلاً من ناحية، وكائناً اجتماعياً من ناحية أخرى. كما حاول أن يبرهن فيه على أن هذا المثل الأعلى ليس مجرد حُلم يوتوبي. غير أن هيجل تخلى فيما يبدو، عن كتابة هذا البحث عندما رأى مبلغ الفساد والظلم والسوء الذي وصلت إليه حكومة «بيرن» الاستبدادية.

لقد هاله هذا الفساد المنتشر في هذه المقاطعة، وهو الشاب المتحمس ابن الثالثة والعشرين ربيعاً، المفعم بالأفكار العقلية التي بذرها عصر التنوير في التربية الألمانية، والثقافة الإنسانية بصفة عامة، المتحمس لمبادئ الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان، وعملت على نشرها في القارة الأوربية.

عامة فاعلية نقدية أو نشاطاً نقدياً، والنقد هنا أيضاً تمييز للزائف من الصحيح في عالم الفكر، وهي تختلف عن النقد الأدبي الذي ينصب على فحص النصوص الأدبية لبيان ما فيها من عيوب ومحاسن، أو النقد الفني الذي يقوم على تمييز العمل الفني جيِّده من رديئه.

وهكذا يتبيّن لنا الطابع النقدي للفلسفة و أنها نشاط نقدي قبل أي شئ آخر، ولعل هذا ما جعل أحد الباحثين يقول: «لو كان لي أن أختار لفظاً واحداً أصف به وظيفة الفلسفة و«روحها» لكان هذا اللفظ هو أنها نقدية.. وهي نقدية بمعنى واسع، فهي في هذا المعنى تفحص شيئاً لكي تحدد نقاط قوته وضعفه – وبهذا المعنى تكون الدراسة النقدية متعلقة بمزايا الموضوع الذي تدرسه فضلاً عن عيوبه[٦]. «النقد، إذن، هو الوظيفة الأساسية للفلسفة، منذ أن علَّمنا سقراط أن الحياة التي لا يتم فحصها» أي نقدها «غير جديرة بأن يحياها الإنسان..»[٧]. فالمعتقدات التي تلقيناها من السلطة «سلطة المجتمع، أو المنزل، أو المدرسة»[٨]، تحتاج إلى فحص أو نقد للتأكد من صحتها.

غير أن هذا التحليل للنقد بصفة عامة - وللنقد الفلسفي بصفة خاصة– يضعنا أمام مشكلة هي أن الحديث عن «النقد عند هيجل»– كالحديث عن النقد عند كانط أو أي فيلسوف عظيم آخر - لا بد أن يكون موضوعاً موسعاً متشعب الأطراف، بل قد يتناول فلسفته بأسرها.

ومن هنا كان علينا أن ننتقي ونختار في هذا البحث بعض الجوانب أو النماذج أو الأمثلة «للنقد عند هيجل»– وحبذا لو كانت ممثلة لمراحل حياته المختلفة– على النحو التالي:

- النقد المبكر في كتابات الشباب «أي مرحلة ما قبل الظاهريات».
- المشروع النقدي أو المأزق الابستمولوجي.
- نقده لتاريخ الفلسفة «التصور والكتابة».
- نقده للكتابات التاريخية.

يزخر بهذا العدد من الجرائم: ألوان الشنق، وأدوات التعذيب التي يمط عليها جسم الإنسان، وقطع الرأس أو ضرب العنق والإحراق بالنار، على نحو ما تجده في مقاطعة بيرن»[١١].

أما الطريقة الثانية:

التي لجأ إليها هيجل لفضح الأوضاع الفاسدة في بيرن فهي تتمثل في عثور هيجل على كتاب «رسائل حميمة حول العلاقات الدستورية للأراضي المنخفضة بمدينة بيرن بقلم محامي سويسري مغمور هو «جان جاك كارت» كتب بالفرنسية ونشر في باريس عام ١٧٩٣ وقد عكف هيجل على ترجمة الكتاب من الفرنسية إلى الألمانية حتى يستطيع كل مواطن في ألمانيا أن يطلع عليه مع إضافات وشروح تفصيلية، وقد نُشر الكتاب غُفلاً من اسم المترجم كما جاء على غلافه أنه لمؤلف سويسري متوفى[١٢].

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه يفضح ما قامت به حكومة بيرن من اعتداءات متكررة على حريات الشعب، وخرق للمواثيق القانونية جاوز كل حد. وهو ينتقد هذه الأوضاع بقسوة موجهاً إليها كثيراً من الاتهامات الأساسية منها التفرقة التي يشعر بها المواطنون في الأراضي المنخفضة بينهم وبين المواطنين في مدينة بيرن، وعدم المساواة في فرص العمل ومناصب الدولة. كما يكشف كارت ما في نظام الحكم من محسوبية، فالإجراءات القانونية المختلفة تصاغ بطريقة تجعل الموازين كلها لصالح الحكومة وعملائها..

وأخيراً فإن كارت يتهم الحكومة بأنها تقوم بإجراءات بوليسية فتتعقب المواطنين الشرفاء، خاصة بعد اندلاع الثورة الفرنسية، كما أنها تطرد أبناء البلاد المخلصين، وتضايق أولئك الذي يتعاطفون منهم مع النظام الجديد في فرنسا، وتضطهدهم بمراقبة سلوكهم على الدوام.

ويمكن أن نقول أن الفكرة الأساسية التي يدور حولها كتاب كارت هي الإشادة

فإذا ما قارنا بين هذا الخلفية العقلية، وما أفرزته من مُثل عليا عقلية سياسية عند هيجل، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي الموجود في بيرن، لكانت النتيجة في الحال هي ثورة هيجل، ورفضه الكامل لهذا الواقع المتعفن، ولقد صب غضبه وعبّر عن استيائه من هذه الأوضاع بطريقتين:

الأولى: الخطابات التي كان يرسلها من بيرن إلى أصدقائه ولا سيما شلنج.

الثانية: ترجمة كتاب كان كنزاً ثميناً نادراً للهدف الذي صم عليه وهو فضح الحكومة الفاسدة وتعريتها أمام الشعب الألماني كله، ثم استخلاص مجموعة من المبادئ السياسية العامة. وكانت هذه أولى المحاولات التي استخدم فيها عقليته النقدية.

نماذج من الطريقة الأولى:

أ. كتب إلى شلنج يوضح له انشغاله بهذه الأوضاع السياسية في مدينة بيرن في ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ يقول:

«تأخري في الرد عليك- يا صديقي العزيز- يرجع في جانب منه إلى انشغالي بأشياء كثيرة. وفي جانب آخر للتسلية المذهلة والمحيّرة التي تحدثها الاحتفالات السياسية التي تقام هنا، إذ يتم كل عشر سنوات تجديد «مجلس السيادة» حيث يخرج منه حوالي ٩٠ عضواً[٩]. وكيف يحدث ذلك من الناحية الإنسانية. أن جميع الدسائس. ومحاباة الأقارب، والمحسوبية التي تحدث في بلاط الأمراء في المانيا لا تعتبر شيئاً أمام ما يحدث هنا مما لا أستطيع أن أصفه لك، فالأب يسند المنصب إلى ابنه أو إلى زوج ابنته الذي استطاع أن يحقق أفضل زواج، ولا بد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يقضي هنا شتاء كهذا «قبل مدّة عيد الفصح عندما يتم تجديد المجلس ..»[١٠].

ب. ويصور هيجل الوضع السياسي المتردي في مقاطعة بيرن كما شاهده في هذه العبارة البالغة الدلالة:

«لن تجد في أي بلد من بلدان العالم- بقدر ما أعلم- بلداً في مثل هذا الحجم

ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانطي، وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش، لو أن هذه الطائفة ألمّت بطرف من العقائد المخالفة إذن لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل تلك عقيدتي وهي صادقة، فإذا استيقظ في صبيحة اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن .. أولئك اللاهوتيون الذي يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون عليها معابدهم القوطية.. وفي اعتقادي أنه سيكون ممتعاً أن نضع الصعوبات والعراقيل في طريقهم بقدر المستطاع وأن تطاردهم بجلد السياط في كل مكان يلجأون إليه، حتى لا يبقى أمامهم سوى الاعتراف بعريُهم الفكري في ضوء النهار..»(١٥).

ولقد كان من الطبيعي أن يراجع هيجل موقفه ليس فقط من أساتذة المعهد بل أيضاً مما درسه فيه، ومن الديانة المسيحية نفسها على ضوء الديانة الشعبية اليونانية التي كان يعشقها هو وصديقه خلدرلين أيام الدراسة. فكتب مجموعة من الدراسات هاجم فيها الكنيسة بعنف، ولهذا فإننا نجد «كاوفمان» وغيره من الباحثين(١٦). يرفض تسميتها «بالكتابات اللاهوتية»، لأنها ضد اللاهوت Anti-Theology ما يدعونا إلى مقارنتها بما كتبه فولتير ونيتشه. وما يميّز الدراسة النقدية الهيجلية عنهما هو مقارنته المستمرة بين الديانة المسيحية والديانة الشعبية القديمة عند اليونان عندما يفسر لنا الأسباب التي حوّلت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن الشرائع حتى غدت ديانة حزينة مقبضة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين، ومن هنا فقد راح هيجل يقارن بين الديانة الشعبية الحية المرحة وبين الديانة المسيحية الكئيبة يقول: «لقد كانت الديانة الشعبية عند اليونان صديقة لكل مشاعر الحياة: فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية، وهي تُعقد على شرف أحد الآلهة، أو أحد الأبطال الذين أدوا خدمات جليلة لبلادهم فألّههم الناس، وكل شيء فيها– حتى الإفراط في الشراب -مقدس عند بعض الآلهة..»(١٧)

بالنظام الدستوري، وتمجيد حكم القانون، وإدانة الامتيازات الجائرة لسلطات «بيرن» وسلوكها التعسفي، ولقد اعتبر «كارت» هذه المشكلة التي تعاني منها بلاده «قضية» عليه كمحام أن يدافع عنها أمام محكمة الرأي العام العالمي.

ويقول هيجل في النهاية معلقاً على ما جاء في الكتاب:

«إن الأحداث تتحدث عن نفسها بصوت عال بما فيه الكفاية، وكل ما يبقى علينا عمله هو أن نتعلم منها عندما تتحدث أنها تصيح بأعلى صوت فوق ظهر الأرض:

تعلموا العدالة، واحذروا احتقار الآلهة..

أما الصم فسوف يكون سقوطهم مدوياً ..»[١٣].

٢. نقده للديانة المسيحية والدراسات اللاهوتية

كتب هيجل في السنوات التي عمل فيها مدرساً خصوصياً مجموعة من المقالات والدراسات لم يكن يقصد أن يدفع بها إلى النشر، وإنما هي ضرب من المراجعة النقدية لموقفه من الدراسات اللاهوتية في معهد توبنجن وهي الدراسات التي جمعها نول Nohl ونشرها عام ١٩٠٧ تحت عنوان «الكتابات اللاهوتية المبكرة» ومن هذه الكتابات:

- حياة يسوع.
- وضعية الديانة المسيحية.
- روح الديانة المسيحية ومصيرها .. إلخ.

ولم يكن هيجل، فيما يبدو، يحتفظ بذكريات طيبة للدراسة في معهد توبنجن اللاهوتي، وذلك واضح حتى قبل أن يكتب الدراسات السابقة، فقد كتب إلى شلنج من مدينة بيرن عشية عيد الميلاد عام ١٧٩٤ يقول «طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته، فلن يخرج منه شيء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة»[١٤]. وفي رسالة أخرى بعث بها إلى شلنج أيضاً بتاريخ ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ كتب ينقد جمود عقلية أساتذة المعهد بشكل أعنف «ما

وعلى ذلك فإن التعاليم التي يبشّر بها المسيح- كما يصوره هيجل في كتابه «حياة يسوع» ليست تعاليم خاصة بيسوع، ولا هي أفكاره ولا هي ملزمة لأنه «رسول»، أو «نبي» يبشّر بديانة منزلة، وإنما هي ملزمة لأنها تعتمد على العقل - يقول على لسان المسيح «أن ما أعلّمه للناس لا أقول به لأنه فكري الخاص، أو لأنه شيء ينتمي إليَّ، إنني لا أطالب أحداً بقبوله معتمداً على سلطتي لأنني لا أسعى إلى المجد، بل إنني أُخضع تعاليمي لحكم العقل الكلي فهو - وحده- الذي يحمل كل فرد على أن يؤمن به أو لا يؤمن به[٢١].

فروح الديانة الأصلية والعبادة الحقيقية هي التي يسيطر عليها العقل، ويبعث فيها الحياة، وثمرة العقل هي القانون الخلقي Moral Law وسرعان ما نتبيّن أننا أمام العقل العملي عند كانط الذي يأمرنا بتأدية الواجب! تأمل عبارة كهذه يقولها يسوع لتلاميذه: «اعمل وفقاً لمبادئ تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً للناس جميعاً، بحيث تنطبق عليك كما تنطبق على كل البشر: تلك هي القاعدة الأساسية للأخلاق، وجوهر جميع التشريعات الأخلاقية، والكتب المقدسة عند كافة الشعوب ..»[٢٢].

وهكذا يتضح الأثر الكانطي القوى في هذا الكتاب، ومعه أثر عصر التنوير بصفة عامة، ولا سيما بعد أن قرأ هيجل مؤلفات كانط في الدين الأخلاق قراءة جيدة ودقيقة.

وهكذا نجد أن «نقد هيجل» للديانة المسيحية في هذه المدّة انصب على ما تعلّمه من معتقدات أثناء دراسته في معهد توبنجن اللاهوتي، فهو طوال الدراسة يقلل من أهمية المسيح كنبي، أو كصانع للمعجزات، وهو أحياناً يفسر «المعجزة» على أنها فعل بسيط من أفعال الرحمة- وهكذا أصبحت مهمة المسيح أن يكون مُعلماً لديانة الأخلاق والحرية والعقل بحيث تصل تعاليمه إلى القلب.

وفي العام نفسه الذي كتب فيه هيجل «حياة يسوع» عام ١٧٩٥ كتب دراسة أخرى طويلة بعنوان «وضعية الديانة المسيحية» بين فيها كيف فشلت المسيحية في تحقيق

ويقول أيضا: «لقد كانت ديانة الشعب تُنمّي المشاعر النبيلة وتسير مع الحرية يداً بيد، أما ديانتنا فهي تُعلّم الناس أن يكونوا أبناء السماء، يحلقون دائماً في الأعالي، بحيث تبدو معظم مشاعرنا الإنسانية غريبة عنهم، والواقع أن الفرد في معظم أعيادنا العامة يتقدم للمشاركة في القربان المقدس في ثياب الحداد، ذليلاً مكسور الخاطر، فحتى هنا فيما يفترض أنه احتفالاً بالأبوة الإنسانية، فإننا نخشى أن يصيبنا أحد الأمراض المعدية من الأخ الذي شرب قبلنا من كأس القربان. ولهذا نتزاحم بالمناكب ونخرج من جيوبنا الصدقات، ونقذف بها في الصحن لتحدث رنيناً مسموعاً. كم كان اليونان مختلفين! إنهم يتقدمون إلى مذابح أصدقائهم من الآلهة في ملابس زاهية الألوان بأوجه بشوشة تدعو للصداقة والحب وهي تبتسم في ابتهاج[١٨].

وعلى الرغم من أن هيجل قد توافر في مرحلة «بيرن» على قراءة كانط، فإنه لم يهتم كثيراً «بالعقل الخالص»، وإنما «بالعقل العملي والأخلاق» ذلك واضح من كتاباته اللاهوتية في هذه المدّة، فهو في «حياة يسوع»[١٩] يتحدث بلسان الأخلاق الكانطية أو بلسان شخص استوعب «جوهر هذه الأخلاق وهو في موقفه العام كان مفكراً من عصر التنوير: فالمسيح هو أول من وقف وثار ضد مجتمعه وطالب بتحرير الإنسان، وبشّر بعقيدة ذاتية تقوم على الحكمة والحرية، أما الإيمان بأن المسيح هو ابن الله، وأنه مات من أجل خلاص البشرية، وأن الإيمان بهذه المعتقدات هو شرط للخلاص الأبدي.. إلخ، فتلك كلها أقوال لا تتفق مع الحقيقة؛ لأن تعاليم المسيح لم تكن سوى تعاليم أخلاقية، وهي وحدها التي تؤدي إلى الخلاص، ومن هنا فقد حذف هيجل أي حديث عن ميلاد المسيح من عذراء أو قيامته، وكذلك قصص العلاج والشفاء، والمعجزات، فيسوع إنسان بسيط يقوم برسالة بسيطة، وهي أن «الروح» أكثر أهمية من «الحرف» غير أنه فشل في مهمته؛ لأن التراث اليهودي كان أقوى منه[٢٠].

والاختلاف، وقرر أن الفلسفة في حقيقتها واحدة، وإنْ كانت تتشكل في مذاهب مختلفة ومتنوعة وهي فكرة سوف ينقحها ويطورها بعد ذلك في «ظاهريات الروح» ثم على نحو أوسع في «محاضرات في تاريخ الفلسفة».

وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة أن هيجل نشر في مدينة «بينا» ما اسماه بعض الباحثين «المقالات السبع الأولى» من عام ١٨٠١ حتى عام ١٨٠٣ منها:

- «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج عام ١٨٠١».
- بحث في مدار الكواكب في أغسطس ١٨٠١.
- «في طبيعة النقد الفلسفي» عام ١٨٠٢.
- «في الحس المشترك» عام ١٨٠٢.
- «العلاقة بين الشك والفلسفة، والإيمان والمعرفة» .. إلخ عام ١٨٠٢.

وربما كان المقال المهم بالنسبة لنا هو «طبيعة النقد الفلسفي»، ولم يكن مقالاً في الواقع بل مقدمة أو استهلالاً افتتح به هيجل العدد الأول من المجلة أو العنوان الفرعي للاستهلال، وهو كاملاً على النحو التالي «في طبيعة النقد الفلسفي بصفة عامة، وعلاقته بوضع الفلسفة الراهن بصفة خاصة»، وهو يتحدث عن الخطاب الفلسفي الذي أشاعته «الفلسفة النقدية» في بينا، ويمتدح كانط وفشته لأنهما: «أدخلا فكرة العلم، وخصوصاً فكرة الفلسفة بوصفها علماً..»[٢٥]. حيث يصر هيجل على أن الفلسفة لا بد أن تتخذ شكل المذهب، لكنه لا يقدم لنا مذهباً معيناً وسط مذاهب أخرى كثيرة، بل على العكس، فليس في رأيه سوى فلسفة واحدة فحسب، وهذا جانب مما كان يعنيه عندما كان يتحدث عن ارتفاع الفلسفة إلى مستوى العلم[٢٦].

والفكرة الثانية: في هذا المقال كما سبق أن أشرنا إليها هي فكرة الاقتتال أو الاختلاف أو النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى وسوف نعرض لها في شيء من التفصيل فيما بعد.

أما الفكرة الثالثة: والأخيرة فهي هجومه على الطريقة التي تحاول جعل الفلسفة

المعيار المطلق لعصر التنوير ألا وهو الاستقلال الذاتي Autonomy، والثقة في قدرة الإنسان، وحقه في استخدام عقله، فضلاً عن تحولها إلى سلطة وضعية لا تقيم وزناً لقيمة الإنسان على الإطلاق، ونحن نراه يقارن بين سقراط والمسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثيني «بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل، وكيف كان يمكن لسقراط أن يُلقي عظات في بلاد اليونان؟ إنه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدداً: ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقاء سواء بسواء: فلم يكن رئيساً عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة .. ولم يفكر أن يُنظّم جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذاً. وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم، وكثيرون غيرهم كانوا قواداً عظاماً وساسة وأبطالاً من كل ضرب، ولم يدع لواحد منهم مبرراً أن يسأل: كيف.. كيف؟ أليس هذا هو ابن سفرونيسكس .. Sphroniscus أنّى له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا أياها[٢٣]. ولم يحاول قط أن يضايق أحداً أو أن يفاخر بماله من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر إلا في الجهلاء والسذج[٢٤]..

٣. المقالات السبع الأولى

أقلع هيجل عن التدريس في بيوت الأشراف عندما توفي والده فورث عنه مبلغاً من المال جعله يظن أنه أصبح ذا يسار! فسافر إلى عاصمة الآداب والثقافة في ذلك الوقت - مدينة بينا عام ١٨٠١. وبدأ في التعاون مع شلنج في إصدار «المجلة النقدية للفلسفة» التي استمرت في الصدور حتى صيف عام ١٨٠٣. وقد افتتح هيجل العدد الأول باستهلال عن «حقيقة النقد الفلسفي» بصفة عامة وعلاقته بأوضاع الفلسفة في ذلك الوقت. وقد هاجم في ذلك الاستهلال أولئك الذين وصفوا الفلسفة بالاقتتال

التقليدي وهو المعنى الذي كان قائماً مع بداية الفلسفة الحديثة عند لوك وهيوم وديكارت وربما أضفنا في الفلسفة المعاصرة رسل وآير وغيرهما:-

يقول هيجل «من الطبيعي أن نفترض أن على الفلسفة - قبل أن تدرس موضوعها الخاص، أعني قبل أن تعرف الواقع الفعلي Reality أن تعرف المعرفة ذاتها، ولا سيما أن هناك ألواناً متعددة من المعرفة قد يكون بعضها أصلح من بعضها الآخر لبلوغ الغاية المنشودة .. وإلا فسوف نكون عرضة لأن تُمسك بسحب الخطأ بدلاً من أن نصل إلى سماء الحقيقة..»[٢٨].

وهكذا يشير هيجل إلى الطريق الكانطي الذي سوف ينقده بعد ذلك وأعني به ارتداد المعرفة إلى نفسها لكي تدرس ملكاتها وقدراتها على المعرفة، ويمكن أن نقول أنه يعرض هنا برنامج الابستمولوجيا بالمعنى التقليدي الذي يتلخص في الفكرة القائلة: قبل أن نحصل على المعرفة علينا أولاً أن نحدد ما الذي يمكن أن نعدّه معرفة؟ وما الذي لا نعده كذلك؟ وأن علينا أن نُعيّن الحدود التي لا تستطيع معرفتنا أن تتجاوزها، وأن الابستمولوجيا بهذا المعنى ضرورية كمقدمة للفلسفة.

ويبدو أنه كان في ذهن هيجل، بصفة خاصة: الفكرة الكانطية، وهذا واضح من إشارته إلى فكرة المعرفة بوصفها أداة تفهم بواسطتها الواقع أو بوصفها «وسطاً يصل إلينا من خلاله ضوء الحقيقة..»[٢٩].

ويذهب هيجل إلى أن هذه الأفكار تؤدي على نحو طبيعي إلى صورة خاصة من المذهب الشكي، فلو كانت المعرفة أداة نطبقها بطريقة إيجابية نشطة على الواقع، فلا بد أنها ستغير ما تنطبق عليه، ومن ثم لا يمكن أن تعطينا الأشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها حقاً، وقل مثل ذلك لو أننا قلنا أن المعرفة وسط يُصفّى ويُنقّى من خلاله بطريقة ما فنحن في هذه الحالة لن نستطيع أن نعرف الحقيقة الواقعة Reality على نحو ما هي في ذاتها: وعلى الرغم من أن هيجل لا يشير بوضوح في «الظاهريات» إلى كانط فمن المعرفة أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا بوصفها تجربة تنظم طبقاً

شعبية، وربما- على الأرجح- كان يقصد بعض كُتب فشته الحديثة يقول في هذا المقال: «الفلسفة بطبيعتها شيء جواني لا يفهمه سوى الخاصة فهي لم توضع للعامة، وليس الدهماء قادرين على فهمها»! وإن كان هيجل في «ظاهريات الروح» قد سار في خط مختلف عن ذلك أتمّ الاختلاف إذ أصرّ في هذا الكتاب على أنه قد آن الأوان لكي تصبح الفلسفة علمية، وأن تكون مثل العلم ملكية عامة، في متناول الجميع؛ وهو يشير في هذا السياق إلى المثل العليا الفرنسية: فصورة العلم المعقولة هي طريق العلم المفتوح المتاح لكل فرد على حد سواء»[٢٧].

وعلينا الآن أن ننتقل إلى موضوع أكثر أهمية من هذه المقالات وأعني به ما يُسمى عادة باسم «المشروع النقدي أو المأزق الابستمولوجي».

ثانياً: المشروع النقدي أو المأزق الابستمولوجي

ربما يتجلى «النقد عند هيجل» حقاً فيما يسميه «بالمشروع النقدي» في كتابه الضخم «ظاهريات الروح»، ويقصد به نقده للابستمولوجيا التقليدية على نحو ما عرضتها المذاهب المعرفية الثلاثة الكبرى في الفلسفة وهي:

١. المذهب العقلي على نحو ما عبّرت عنه فلسفة ديكارت.
٢. المذهب التجريبي على نحو ما يتمثل في فلسفة ديفيد هيوم.
٣. وأخيراً محاولة الجمع بينهما وهي المحاولة التي قام بها كانط.

وقد أدى نقد هيجل للابستمولوجيا التقليدية إلى ما يسمى بالمأزق الابستمولوجي الذي لم يجد له مخرجاً إلا فكرة «الظاهريات» التي عرضها في كتابه الضخم والبالغ الصعوبة «ظاهريات الروح» الذي ظهر عام ١٨٠٧ وهو أول عمل رئيس قدّمه للناس، وكان يستهدف منه أن يكون مقدمة لمذهبه الفلسفي كله.

وهو يبدأ في مقدمة هذا الكتاب بأن يعرض برنامج الابستمولوجيا بمعناها

وهكذا نصل إلى أول صورة من صور المأزق الابستمولوجي الذي يكشف عنه نقد هيجل للمعرفة عند كانط، وهو مأزق ينسحب في الواقع على مشروع الابستمولوجيا التقليدية بأسره، وعلينا الآن أن نبيّن كيف أنه ينطبق على الفلاسفة السابقين على كانط سواء بالنسبة للمذهب العقلي، أو بالنسبة للمذهب التجريبي.

أولاً: ديكارت

المعرفة اليقينية التي وصل إليها ديكارت بعد طريق الشك الذي سار فيه طارحاً جميع المعارف التي سبق أن تعلمها سواء من التجربة الحسية أو العقلية أو اللاهوتية..إلخ.

وبعد طريق الشك - وصل إلى حقيقة لا يمكن في نظره أن يرقى إليها الشك، وهي «أنا أفكر، إذن أنا موجود» أو الكوجيتو Cogito الديكارتي الشهير لكن ما الأساس الذي يجعلنا نقطع أن هذه المعرفة يقينية..؟ يقول ديكارت: «إنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى يؤكد حقيقتها أو صدقها فيما عدا الإدراك الواضح المتميّز الذي قمتُ به، ولكن هذا الإدراك ما كان يكفي في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقول حق، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميّز قد استبان زيفه وبطلانه، ولهذا يلوح لي أني أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها ..»[٣١].

ونحن نجد ديكارت بدوره يضع كما ومعياراً للحقيقة، أو قاعدة عامة، على حد تعبيره، هي الوضوح والتميّز، فهو يفترض سلفاً أن كل ما ندركه بوضوح وتميز فهو حق، أي إنه يعرف معيار الحقيقة قبل المعرفة، أو معنى ذلك أنه يقع في نفس الدور الذي وقع فيه كانط: ذلك لأن معيار الوضوح والتميز هو نفسه ضرب من المعرفة، فكيف يمكن له أن يضع المعيار، «ومن ثم يُعرّف» قبل أن يُعرف..؟ وأن يرتد بهذا المعيار إلى معيار أسبق، وهكذا إلى ما لا نهاية وهو خُلف محال .. Absurd

لصور الزمان، والمكان، والمقولات، وهذه العناصر هي ما تُسهم به أعني ما تفرضه على الواقع. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا من خلال الصور وليس الأشياء في ذاتها.

والواقع أنه لو كان علينا أن نفحص الصور المختلفة المزعومة «لنحدد ما هو صورة المعرفة الأصلية»، وما هي الصور الزائفة، فإننا في هذه الحالة نحتاج إلى معيار للمعرفة الحقة، فإن ما ينقصنا في هذه المعرفة هو المعيار أو المقياس وربما كانت أوضح صياغة لهذا الإشكال هي تلك التي ذكرها هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» عندما قال:

«لقد كان كانط أول مَنْ أثار مشكلة المعرفة من الناحية الصورية، فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ وما حدودها؟ ومن هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية، تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص ملكة المعرفة، وننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أو لا. إذ ينبغي علينا - فيما يقول كانط – أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل؛ لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة، فإن مجهودنا كله سوف يضيع إدراج الرياح، ولقد صادف هذا الاقتراح قبولاً واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلاً من أن تهتم بموضوعاتها، وتعكف على دراستها، وهكذا عادت تدرس نفسها أي عادت على مسألة الصورة، وما لم تخدعنا الكلمات، فإننا نستطيع بسهولة أن ندرك مدى ما نصل إليه، فنحن نستطيع في حالة الأدوات الأخرى أن نفحص الأداة، وأن ننقدها بطريقة أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة التي سنوكلها إليها؛ إلا أن فحص المعرفة لا يمكن أن يتم إلا بفعل من أفعال المعرفة، ومعنى ذلك أن فحص ما يسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة، ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل أنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة!»[٣٠].

نقده للوضعية المنطقية عن معيارهم من أنه يستحيل وجود عبارات لها معنى إلى جانب تلك العبارات التي تعبّر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التي تعبر عن الرياضة، والمنطق - هذا القول نفسه لا هو حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، ولا هو من قضايا الرياضة والمنطق - وإذن فما أشبه بمشكلة الكذاب!(٣٤).

حاولنا أن نبيّن من خلال هذه الأمثلة أن نقد هيجل إنما ينسحب على الابستمولوجيا بأسرها. فأي مبدأ نحدده كمعيار لما نعتقد أنه المعرفة الحقة، ولكي نفرق بينهما وبين التفرقة الزائفة - فهو إما أن يلجأ إلى هذا المعيار نفسه «دور» أو يرتد إلى معايير أخرى «ارتداد» وذلك لأن مثل هذا المبدأ - فيما يقول هيجل - هو نفسه لون من ألوان المعرفة، وتلك هي المشكلة التي أطلقنا عليها اسم: «المأزق الابستمولوجي»، فكيف تغلّب عليها هيجل؟!.

يمكن أن نقول أن الطريقة الوحيدة لحل هذا الإشكال هي الاستغناء عن المقدمات التمهيدية للابستمولوجيا، بحيث نذهب مباشرة للبحث عن المعرفة الإيجابية، وهذا ما فعله هيجل منذ البداية في «ظاهريات الروح» فهو يقول: «ينبغي علينا أن لا نشغل أنفسنا بأمثال هذه الأفكار والتعبيرات عديمة الجدوى عن المعرفة كالقول بأنها أداة لإدراك المطلق، أو وسط نلمح الحقيقة من خلاله وما إلى ذلك .. ومن حقنا- على العكس- أن نوفر على أنفسنا الجهد فلا نلقي بالاً على الإطلاق لهذه الأفكار .. لأنها لا تُقدم سوى مظهر فارغ للمعرفة يختفي بمجرد ظهور العلم ..»(٣٥).

وكلمة «العلم» هنا لا تعني العلم بمعناه الراهن أي العلم التجريبي. وإنما تعني العلم الفلسفي أو المعرفة الفلسفية النسقية(٣٦). وفي النص السابق رفض صريح للدراسة الصورية للمعرفة، ومحاولة البحث عن معيار للمعرفة الحقة، وما يترتب على ذلك من حجج خداعة ليست سوى مغالطات.

ومعنى ذلك أن هيجل يرى أن العلم الفلسفي «أو المعرفة الفلسفية» لا بد أن يدافع عن نفسه، لا بأن يجعل من نفسه معياراً ضد معيار آخر، بل من خلال محاولة وصفية

ثانياً: المذهب التجريبي

وينشأ هذا المأزق الابستمولوجي مع المذهب التجريبي سواء في صورته الحديثة «أو حتى المعاصرة!» عندما يضع معياراً للمعرفة اليقينية يقول: إن المعرفة الوحيدة الجوهرية تتألف من قضايا يمكن أن نتحقق منها عن طريق التجربة الحسية غير أن السؤال هو ما الأسس التي نعرف عن طريقها أن هذا المعيار التجريبي نفسه صحيح أو صادق؟! فيلسوف تجريبي كلاسيكي مثل هيوم (١٧١١-١٧٧٦) لا بد أن يزعم أن نظريته في المعرفة تقوم هي نفسها على دراسة تجريبية عن الطبيعة البشرية، وكأنه يقول: إن المعيار التجريبي صادق؛ لأنه مأخوذ من التجربة وبذلك يقع في مغالطة الدور المنطقي[٣٢].

وعبارة هيوم الشهيرة هي: «إذا تناولت أيدينا كتاباً - كائناً ما كان - في اللاهوت أو في الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً فلنسأل أنفسنا: هل يحتوي هذا الكتاب على أي دليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعية القائمة في الوجود؟ لا. هل يحتوي على أي تدليل مجرد يدور حول الكمية أو العدد؟ لا. إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة ووهم»[٣٣].

هذه العبارة الشهيرة نفسها لا هي تدليل رياضي يدور حول الكم والعدد ولا هي تدليل تجريبي حول وقائع الوجود - هل نلقي بها في النار لأنها لا تحتوي إلا على سفسطة ووهم؟.

ولا يكفي للرد على هذا الاعتراض أن نقول أنها «منطق أو تحليل» – لا يكفي هذا الرد لأنها قبل أن تكون كذا وكذا فهي معيار أي معرفة يقينية، فكيف وصل هيوم إلى هذا المعيار المعرفي الذي نحدد به كل معرفة يقينية؟ من أين استقى هذا المعيار: هل من دراسته التجريبية للطبيعة البشرية كما يقول؟!.

والنقد الذي يوجه إلى هذا المذهب يُبنى أساساً على فكرة هيجل عن الدور المنطقي الذي يؤدي إلى مأزق ابستمولوجي مثلما قال كارم بوبر (١٩٠٢-١٩٩٤) في

طريق الظاهريات إذن هو «طريق الشك» الذي يجتازه الوعي البشري، وسلسلة الأشكال المعرفية التي يمر بها الوعي في هذا الطريق هي بمثابة التاريخ التفصيلي لعملية تدريب الوعي وترقيته حتى يصل إلى مستوى العلم.

ويحاول هيجل أن يبيّن لنا هنا أن طريقة السير تُخضع جميع أشكال المعرفة للنقد فلهذا الطريق مغزى سلبي أو دلالة سلبية- فسوف نتبيّن أن كل شكل من أشكال المعرفة نصل إليه ليس كافياً، ومن ثم لا يمكن النظر إليه على أنه المعرفة الحقة، وإذا كانت هذه الأشكال ترتبط «بالشك» فإن هيجل يوضح لنا علاقتها بالشك العام المألوف في الحياة اليومية، وكذلك الشك الديكارتي الذي كان أساساً للشك الفلسفي الحديث.

أما الشك اليومي فهو ليس نسقياً، وإنما هو عشوائي يكتفي بمعارضته لهذه الحقيقة المفترضة أو تلك، وتكون النتيجة اختفاء الشك في الوقت المناسب، والعودة إلى الحقيقة السابقة نفسها[٣٨].

وإلى جانب ذلك هناك الشك الديكارتي، وهو نسقي حقاً «أنه العزم على أن لا تخضع في الفلسفة لسلطة الآخرين الفكرية، بل أن نبحث كل شيء بأنفسنا، ولا ننظر إلى شيء على أنه حق إلا ما يصدر عنا»[٣٩]. فالذات قد عقدت العزم على ألا تعتبر شيئاً صواباً سوى فعلها الخاص[٤٠] إشارة إلى قول ديكارت في التأمل الأول: «لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفس من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل..[٤١] «فاليوم وقد واتتني ظروف ملائمة لهذا الغرض، إذ خلّصت فكري من كافة ضروب المشاغل.. سوف أفرغ جدياً وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم..»[٤٢].

غير أن مشكلة «الشك الديكارتي» أنه مخادع، فهو يوحي بأنه يقوم بعملية تطورية يسير فيها من الشك إلى اليقين فيصل بذلك إلى الحقيقة. لكن الواقع أنه يقرر مقدماً إلى أين يريد أن يذهب، ومن ثم فمثل هذا الشك ليس أصيلاً، فإذا كان

لطابعه بوصفه ظاهرة نوعية خاصة. ومن خلال هذه المحاولة تظهر مشروعيته، وهذا ما يفهمه هيجل من كلمة الظاهريات Phenomenology وهو لهذا يبدأ في مقدمة الكتاب بدراسة حاجتنا إلى تمهيد فينومينولوجي للمعرفة عرضا للمعرفة كظاهرة، أعني على نحو ما تظهر بالفعل، لا بمقدار ما تتفق أو تتطابق مع معيار نعدّه سلفاً كما تفعل الابستمولوجيا التقليدية سواء عند كانط أو عند التجريبيين أو غيرهم من المدارس التقليدية. فعل الفلسفة، فيما يرى هيجل، أن تجد لنفسها بداية داخل الوعي المألوف .. إذ إنها لا يمكن أن تقف خارج الوعي وتقيّمه بمعيار خارجي لأن نقطة البداية للفلسفة في هذه الحالة ستكون سابقة على البناء النظري.

والظاهريات عند هيجل هي الطريق الذي يجتازه الوعي الطبيعي الذي يندفع إلى الأمام نحو المعرفة الحقة، أو هي بمثابة الطريق الذي تسلكه الروح، وهي تجتاز سلسلة من الصور أو الأشكال التي تتجسد فيها واحدة بعد الأخرى، فكأنها المراحل التي تودها لها طبيعته الخاصة، لعلها بذلك تبلغ وضوح الحياة الروحية، ويصل من خلال الخبرة الكاملة بذاتها إلى معرفة ما هي عليه في ذاتها[٣٧]..

وعلينا أن ندرك تماماً أن هذه السير عبر هذه الأشكال المخلفة من الوعي.

ليس بحثاً وصفياً فحسب، بل هو كذلك «ومشروع نقدي» من حيث الأساس ومن ثم لا يمكن النظر إليه على أنه المعرفة الحقة، وإنما يمكن أن نعتبر هذا الطريق وكأنه طريق للشك أو بعبارة أكثر دقة كأنه «طريق لليأس» لأن ما يصادفنا ليس هو الشك على نحو ما يعرف عدة من هذا اللفظ أعني التردد بين هذه الحقيقة المزعومة أو تلك، ثم اختفاء نسبي للشك يعقبه عودة من جديد إلى الحقيقة السابقة بحيث يصير الأمر في النهاية على نحو ما كان عليه في البداية كما يحدث في الشك الديكارتي وإنما هذا الطريق هو على العكس بصيرة واعية تؤدي إلى الكشف عن الظاهرة.

الجدل التي يكمن السلب في جوفها، فالسلب هو محرك المسار الجدلي؛ فإذا كان المثلث الجدلي يتألف من ثلاثة أضلاع: القضية، والنقيض ثم المركب منهما، فإن هذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثاني ويحتفظ بهما في آن واحد، وهذا النشاط المزدوج للضلع للثالث هو ما يعبّر عنه هيجل بكلمة «يرفع Aufheben» وهو مصطلح يرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة وهو يعني (أ) يلغي أو ينفي (ب) يحفظ ويُبقي، وهو يستخدمه بالمعنيين معاً، فالضلع الأول يلغيه النقيض أو الضلع الثاني، ولكن المركب يحتفظ به وبالنقيض معاً.

ولما كان من الصعب أن نطبق هذا المسار الجدلي على «ظاهريات الروح» بأسرها - فضلاً عن أنه يخرج عن موضوعنا - فسوف نكتفي بتطبيقه على نظرية المعرفة عند هيجل لنرى الحل الذي قدمه للخروج من المأزق الابستمولوجي الذي وقع فيه بسبب نقده للابستمولوجيا التقليدية.

المعرفة عند هيجل كما عرضها في «ظاهريات الروح» هي وصف للتطور الضروري للوعي الطبيعي الذي يسير فيه في سلسلة من أشكال الوعي، يظهر فيها كل شكل عن طريق نقد الشكل السابق، وهدف العملية هو المعرفة المطلقة على أن تُفهم على أنها تطابق كامل بين التصور والموضوع، أو بين الفكر والوجود.

ويمر الوعي بثلاث مراحل على النحو التالي:

أولاً: مرحلة الوعي المباشر، وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التي تدركه.

ثانياً: مرحلة الوعي الذاتي حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنه الذات، ومن ثم يتحطم الاستقلال الأول.

ثالثاً: مرحلة العقل، وفيها نجد أن الموضوع يتحدث مع الذات، ويختلف عنها في وقت واحد.

وسوف يتضح ذلك إذا ما درسنا هذه المراحل في شيء من التفصيل:

الفيلسوف الديكارتي يعتقد أن من المناسب الشك في معتقداتنا طالما أنها تستند إلى سلطة ما، فإنه يضع نهاية لهذا الشك بأن يلجأ إلى اعتقاده هو الخاص. لكن عندما يتحول الرأي القائم على السلطة إلى رأي يستند إلى اقتناع شخصي، فإن مضمون الرأي لا يتغير بالضرورة، ولا تحل الحقيقة بذلك محل الخطأ، والفارق الوحيد بينهما هو إضافة الزهو والغرور إلى الرأي الأول(٤٣).

ويبدو أن النقد الذي يوجه هيجل إلى الشك الديكارتي له ما يبرره؛ ذلك لأن ديكارت بدأ كتاب «التأملات» بالتصميم بالشك في وجود العالم الخارجي، وفي الحقائق الرياضية، ووجود الله ..إلخ لكنه لم يفعل ذلك إلا لأنه قرر مقدماً أن يكون غرضه من الشك أن يجد وسيلة لتبريرها، فالغاية نفسها لم تتأثر قط بالشك، ومن ثم كان شكه غير جاد(٤٤). أما الشك عند هيجل فأمره، كما يقول، مختلف تماماً من حيث إنه يتطور تطوراً أصيلاً؛ أنه عملية تربوية فالشك لا يدخل في المسار بغية إبعاده، وإنما ليشير في الطريق إلى مجموعة جديدة وأكثر كفاية من الأفكار أما الشكوك التي تُطرح على شكل من أشكال المعرفة فهي تؤدي إلى ظهور شكل جديد يحل محل الشكل القديم.

وربما تساءلنا: متى نعرف أننا وصلنا إلى «مستوى العلم».. لكي يجيب هيجل عن هذا السؤال فإنه ينقاد على زعم آخر وهو القول بأن المسار التطوري هو تتابع ضروري، فاكتمال أشكال الوعي المجرد يتم من خلال ضرورة التقدم، وضرورة ربط هذه الصور الواحدة بالأخرى»(٤٥) إلا أن القول بأن كل مرحلة في «الظاهريات» تتبع بالضرورة المرحلة السابقة هو دعوة غامضة ومثيرة للجدال. فما نوع الضرورة التي يتحدث عنها هيجل؟ أهي ضرورة منطقية؟ أهو يريد أن يقول أن كل مرحلة تتضمن بمعنى ما - المرحلة التالية؟ أم أنها ضرورة زمانية..؟ وهي بالقطع ليست ضرورة زمانية، بل هي أقرب إلى الضرورة المنطقية عندما يؤدي كل شكل من أشكال الوعي إلى الشكل الذي يليه؛ وفكرة الضرورة ترتبط بفكرة لا تقل عنها أهمية هي فكرة

الكليات، فالموضوع إذن عبارة عن شيء واحد له خواص كثيرة، لكن الشيء حين يكون واحداً وكثيراً في آن معاً، فإن ذلك يعني أنه متناقض مع نفسه، وهذا التناقض يدفعنا إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الفهم(٤٦).

٣. مرحلة الفهم:

انتهينا إلى أن الموضوع متناقض مع نفسه فهو «واحد» وهذا عنصر الجزئية أو ما يجعل الشيء جزئياً، وهو أيضاً «كثير» وهذا عنصر الكلية، أو ما يجعل الشيء يشترك مع غيره في خواص كثيرة لكن عنصر الكلية هنا هو الكليات الحسية، مثل بيضاء، صُلبة، مكعبة .. إلخ، وهي كليات، كليات مشروطة يعني لا تنطبق على الشيء إلا بشرط وجود أشياء أخرى تنطبق عليه أيضاً، وكليات أخرى تنطبق على هذه الأشياء، ويرى هيجل أنه ما دامت هناك كليات حسية مشروطة بهذا الشكل، فلا بد أن تكون هناك كليات عقلية غير مشروطة كالقوانين- مثلاً- التي تفسر الأشياء، وهذه القوانين تتجلى في عدد لا حصر له من الظواهر، كما هي الحال مثلاً في قانون الجاذبية، وقانون الكهرباء.. إلخ.

ثانياً: مرحلة الوعي الذاتي

كانت الصور الثلاث السابقة «وهي: الوعي الحسي- الإدراك الحسي- الفهم» تمثل المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الهيجلية، وهي مرحلة الوعي المباشر أو الوعي الذي يلتقي بالأشياء التقاءً مباشراً، ويتم الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الوعي الذاتي على النحو التالي:

وصلنا في مرحلة الفهم إلى أن حقيقة الشيء هي الكليات العقلية أو الكليات غير المشروطة، وواضح أن هذه الكليات عقلية أو هي مكونات العقل، أعني أنها مجموعة من الأفكار العقلية التي ليست شيئاً آخر في الواقع سوى الذات، وماذا عسى أن تكون الذات سوى الفكر؟ وإذا كان الموضوع فكراً، فإن ذلك يعني أن الذات حين تكشف عن

أولاً: مرحلة الوعي المباشر

١. الوعي الحسي، أو اليقين الحسي أو الإحساس Sensation

تلك أولى مراحل المعرفة وأدناها وهي مرحلة الإحساس التي يلتقي فيها الوعي الطبيعي بموضوعه لقاءً مباشراً فيظن أن معرفته غنية غنى لا حدّ له، فأنا أجد نفسي وجهاً لوجه أمام هذه الشجرة، أو هذه الورقة، أو هذه البرتقالة .. إلخ فاعتقد أنني أستطيع عن طريق الإحساس أن أصل إلى حقيقتها كاملة. لكن الواقع أن هذه المرحلة من أكثر ألوان المعارف فقراً وضحالة؛ ذلك لأنها تهدف إلى إدراك جزئيات هذه الشجرة، أو الورقة، أو المنزل.. إلخ لكنك لو حللت الموضوع الذي تدركه لوجدته مجموعة من التصورات والتصور فكرة فهو إذن مجموعة من الأفكار. والفكرة كلية، فحقيقة هذا الشيء إذن مجموعة من الكليات التي لا يمكن أن يصل إليها الإحساس الذي يستهدف إدراك الجزئي.

٢. الإدراك الحسي Perception

لقد كان الوعي الحسي يظن أن معرفته غنية غنى لا حدّ له، لكن اتضح لنا أنها أكثر ألوان المعارف تجريداً وفقراً، ولهذا إذا أردنا أن نعرف الأشياء الجزئية، فإن علينا أن نخطو خطوة أخرى نحو ما يسميه هيجل بالإدراك الحسي، وسوف نرى أن الموضوع قد اتضح أنه مجموع من الخصائص الكلية أو التصورات العقلية، فقطعة الملح بيضاء، صُلبة، على شكل مكعبات، إلخ. وهذه كلها عبارة عن مجموعة من التصورات؛ ومن المهم أن نلاحظ أن المرحلة السابقة قد تناقضت مع نفسها فانهارت؛ لأنها كانت تسعى إلى إدراك الجزئي، ثم اتضح أن حقيقته كليات، ومن ناحية أخرى كانت ترى أن هذا الشيء معزول عن غيره ثم اتضح أنه مرتبط بأشياء أخرى كثيرة، فقطعة الملح التي وصفناها بأنها بيضاء، صُلبة، مكعبة الشكل، إلخ. عبارة عن مجموعة من التصورات التي تنطبق على أشياء كثيرة غير قطعة الملح، والواقع أننا ندرك باستمرار الموضوع المغلّف بالكلية، أو الموضوع وسط مجموعة من

ثالثاً: نقده لتاريخ الفلسفة

يتجلّى النقد عند هيجل أيضاً في مناقشته للأفكار السطحية الكثيرة التي ذكرها مؤرخو الفلسفة عن تاريخها، فضلاً عن بعض الفلاسفة على نحو ما سنعرف في المناقشة التالية:

أ. عقم المعرفة الفلسفية

علينا الآن أن نناقش إحدى الأفكار السطحية، وأعني بها تلك الفكرة التي كثيراً ما روجها مؤرخو الفلسفة عندما ذهبوا إلى القول بأن تاريخ الفلسفة زاخر بالمذاهب والأفكار والنظريات المتعددة، حتى إن المرء ليصاب بالدوار إن هو أراد أن يختار بينهما! أو هو، على أقل تقدير، يصاب بالحيرة والارتباك عندما يحاول أن يفضّل رأياً على رأي آخر، أو ينتقي لنفسه مذهباً من بين تلك المذاهب المتراكمة، إذاً لا بد له أن يتساءل في اضطراب: أي المذاهب ينبغي عليّ أن أقبل وأيها أرفض؟ أي النظريات ينبغي أن أترك وينبغي أن أعتنق؟! ماذا عساي أن أفعل وتاريخ الفلسفة زاخر بكل ألوان النظريات، والمذاهب، والآراء المتضاربة التي يُفنّد بعضها بعضاً..؟ بل كثيراً ما يقال أنه بالغاً ما بلغ من سخف الفكرة التي قد تطرأ على ذهنك، فإنك لا بد واجد من الفلاسفة مَنْ يدافع عنها!.

ويستمر أصحاب هذه الفكرة فيقولون: صحيح أن هناك عقولاً عظيمة كثيرة ظهرت في تاريخ الفلسفة لكنها، فيما يبدو، قد ضلّت الطريق، وتاهت عن السبل المؤدية إلى الحقيقة، ودليلنا على ذلك أنها ما تفتأ تضرب بعضها بعضاً بعنف وقوة يريد كل منهما أن يُجهز على غيره! وهي في أضعف الحالات يتناقض كل مذهب مع غيره من المذاهب الأخرى، وإذا كان يحدث لعقول بالغة القوة والعمق والنضج ولمفكرين على مثل هذا القدر من العبقرية والذكاء أن تختلف على هذا النحو بحيث

حقيقة الموضوع، فإنها لا تجد ببساطة سوى نفسها، وحين «تعي» الأشياء فإنها لا تمارس سوى وعياً ذاتياً فحسب. وعلينا أن نلاحظ أن كل إنسان منا هو وعي ذاتي، وهو يحتاج إلى مَنْ يعترف بأنه كذلك. ومن هذه الحاجة يظهر جدل السيد والعبد الذي فسّر به هيجل نشأة الرق في التاريخ(٤٧).

ثالثاً: مرحلة العقل:

معنى ذلك أن الذات والموضوع متحدان؛ لأن الذات لا ترى إلا نفسها في الموضوع، لكن هل يعني ذلك أنني في إدراكي للشجرة، أو البرتقالة، أو أشياء العالم الخارجي لا أدرك في الحقيقة سوى ذاتي؟ وهل يعني ذلك أن هذه الأشياء ذات أخرى؟ كلا! إن كل ما يعنيه هيجل هو أن هناك جسراً مشتركاً بيني وبين هذه الأشياء هو الفكر، وهذا هو جانب الوحدة بين الذات والموضوع، لكنهما مع ذلك متميزان، فأنا شيء وهذه الشجرة شيء آخر، وهذا هو عامل الانفصال، فعلى الرغم من وجود الفكر كهمزة وصل بيني وبين الأشياء، فإن كلاً منها يتميز مع ذلك عن الآخر، وهذا ما تكشف عنه مرحلة العقل، فالموضوع متميز عن الذات لكنه مع ذلك متحد معها في وقت واحد «بمعنى أنه لو كان الانفصال بيني وبين الأشياء انفصالاً مطلقاً لاستحال عليَّ معرفتها، ولعدنا من جديد على هوة الشيء في ذاته عند كانط». وهكذا يكون العقل هو مركب المرحلتين السابقتين، أعني مرحلة الوعي المباشر التي تُبرز الاستقلال أو الانفصال بين الذات والموضوع، ومرحلة الوعي الذاتي التي تُبرز الوحدة أو الاتحاد بينهما، وها هنا يتضح لنا أن المراحل السابقة كانت شريطاً لشيء واحد هو العقل الذي ظهر في نهايتها حين اكتملت المعرفة.

علينا الآن أن ننتقل إلى لون آخر من ألوان النقد الهيجلي به «نقده لتاريخ الفلسفة» من حيث تصورها وكتابتها.

أليس كل رأي جديد سوف يتحول بدوره ليصبح رأياً قديماً؟ أليس الأجدى، إذن، أن يتوقف المرء عن معتقداته الخاصة؟ إذاً آمن بمذهب أن يبقى عليه ولا يغيره؟ وهكذا تحول تاريخ الفلسفة عند أصحاب هذه النظرة السطحية إلى ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا، وتفوح منه رائحة الجثث! فقد قتل كل مذهب أخاه، وقام بدفنه، بل لقد رغب بعضها عن عملية الدفن هذه، فتُركت الجثث تنهشها بُغاث الطير! أما إذا ظهرت فلسفة جديدة تباهي بشبابها، مفتونة بقوتها، مغرورة بجدتها فإن الناس يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة حنانيا:[٥٠] «هو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيحملونك خارجاً»[٥١]. أي ليس ثمة ما يدعو إلى كل هذا الغرور فسرعان ما تقضي نحبك على يد فلسفة جيدة آتية لا ريب فيها، إن الفلسفة التي سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً[٥٢].

والواقع أن آراء هذا الفريق، وإن كانت خاطئة، إلا أنها تستند في جانب منها على ما يحدث بالفعل في تاريخ الفلسفة، فكثيراً ما تشق فلسفة جديدة طريقها إلى الوجود مؤكدة أنها وحدها الحقيقة، وأن الفلسفات الأخرى التي سبقتها تخلو تماماً من كل قيمة، بل كثيراً ما تزعم أن هذه الفلسفات السابقة كانت تهذي ولا تقول إلا لغواً: ومن ثم تظهر كل فلسفة تبرز ظهورها ووجودها بما تكشف عنه من نقائض وعيوب في الفلسفات الأخرى التي سبقتها إلى الوجود، وما أصاب المذاهب قبلها من جمود وقصور عن مواجهة المشكلات الجديدة، وما طرأ على هذه الفلسفات السابقة من ضمور واضمحلال، ومن ثم قد أخذت هذه الفلسفة الجديدة على عاتقها هدم هذا الضلال، وسد الثغرات والمثالب، وبعث القوة والنشاط في تيار الفكر الخامد! ومن ثم تمّ في اللحظة التي ظهرت فيها هذه الفلسفة الجديدة، وعند هذه اللحظة فحسب، اكتشاف الفلسفة الحقة!.

وإذا كان التاريخ قد شهد طوال أحقابه مذاهب متعددة وفلسفات متنوعة فإنه لا يمكن أن تكون كلها فلسفات حقيقية؛ إذ لا شك أن الحقيقة لا بد أن تكون واحدة لا

تصبح المسافة بينها واسعة وبعيدة بعد ما بين القطبين، فكيف يمكن لي أنا القارئ المتواضع، أن أفصل بينهما، وأن أحكم عليها؟ كيف يمكن أن أجرؤ فأقول: أصاب أفلاطون وأخطأ أرسطو، أو العكس، في الوقت الذي يُلقّب فيه أولهما «بالمفكر الإلهي»، وثانيهما «بالمعلم الأول»؟ أيمكن لي أن أكون قاضياً وحكماً فيما اشتجر بين أفلاطون وأرسطو من خلاف؟! وإذا فعلتُ فمن ذا الذي يستمع إلى حكمي أو يعتد برأيي؟!(٤٨).

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفريق هي أن المعرفة الفلسفية التي نحصّلها من تاريخ الفلسفة عقيمة مجدبة ولا قيمة لها على الإطلاق! ولا بد أن تتخذ من هذا العُقم مبرراً لإهمال الفلسفة! بل وللبرهنة على عجزها عن بلوغ المعرفة الحقيقية .. فالإنسان في رأيهم لم يصل عن طريقها إلى معرفة يقينية!.

والواقع أن البرهان على أن الجهد الفلسفي عقيم مجدب إنما استمده أصحابه من نظرة سطحية إلى تاريخ الفلسفة، وما يستتبع هذه النظرة من نتائج: فتاريخ الفلسفة يبدو أمامها مسرحاً لأشد الآراء تبايناً، وأكثر المذاهب اختلافاً وتضارباً! فقد ظهرت فيه - بغير شك - فلسفات بالغة التنوّع: جاءت كل فلسفة لتعارض الأخرى وتناقضها. وهكذا بدت هذه المذاهب متفرقة: كل منها يقوم بذاته مستقلاً عن غيره لا يرتبط بالمذهب السابق ولا يمهد للمذهب اللاحق، وكيف يمكن لهذه المذاهب أن ترتبط، وكل منها يعارض الآخر ويناقضه؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: «اتبعني ودع الموتى يدفنون موتاهم»(٤٩) وهي العبارة التي ذكرها عندما استأذنه أحد تلاميذه أن يمضي إلى بيته ليدفن أباه أولاً ثم يعود فيتبعه. وهم يقصدون بهذه العبارة أن كل مذهب يجعل شعاره «أنا أولاً» أو «أنا ثم الطوفان». أما المذاهب الأخرى فيجب وأدها! لكن بدلاً من عبارة السيد المسيح «اتبعني» لا بد أن يقال هنا لكل إنسان: «اتبع نفسك» أعني تمسك بأفكارك واقتناعاتك الخاصة، وابق ثابتاً متماسكاً برأيك الخاص، ولماذا تعتنق رأياً جديداً؟

خولت لنا أن نطلق عليها كلمة واحدة هي الفلسفة أو نصفها جميعاً بأنها «فلسفة»!

ويمكن أن نشرح ذلك بما يقوله وليم ولاس W.Wallace عن فلسفة هيجل نفسه، يقول: «إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة Universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو[٥٥].

فهناك، في رأي هيجل، تيار فلسفي متصل ومتدفق يعبّر عما يمكن أن نسميه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها: «والباحث الذي يرفض القول بوجود صورة كلية، هي الفلسفة بصفة عامة تتحقق في المذاهب الفلسفية الجزئية ويصرّ على معالجة هذه المذاهب الجزئية فُرادى، يشبه ذلك المريض الذي ينصحه الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة، لكنه رفض أن يأكل ما قُدّم إليه من كمثرى، وعنب، وبرقوق، زاعماً أنها ليست فاكهة وإنما بعض كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق!»[٥٦].

إننا ينبغي أن يكون لدينا نظرة أعمق إلى الدلالات التي يحملها هذا التنوّع للمذاهب الفلسفية بحيث يظهر في ضوء مختلف عن ذلك الضوء المعروف: ضوء التعارض بين الحقيقة والخطأ، إن تفسير مثل هذا التنوّع سوف يكشف لنا عن مغزى تاريخ الفلسفة بأسره، وهو لن ينفي فحسب أضرار هذا التنوّع، أو الأفكار الخاطئة عن إمكان وجود الفلسفة، لكنه سوف يبيّن لنا كذلك أن مثل هذا النوع كان، ولا يزال، ضرورة مطلقة بالنسبة لوجود الفلسفة ذاتها. فضلاً عن ذلك فإن تفسير مثل هذا التنوّع سوف يمكّننا من أن ندرك في سهولة ويسر هدف الفلسفة الذي ليس شيئاً آخر سوى إدراك الحقيقة المطلقة، وفضلاً عن ذلك فإننا سوف نجد أنفسنا، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة، إنما ندرس الفلسفة ذاتها، فالمذاهب التي ظهرت طوال التاريخ الفلسفي ليست مغامرات فردية، ولا هي مجرد تجمع لأحداث عفوية، أو

متعددة، ولا متنوعة، ولا متضاربة، ولا متعارضة! فلا يمكن أن تكون هناك حقيقتان متضاربتين أو متناقضتين؛ لأن الحقيقة تتفق بالضرورة مع غيرها من الحقائق الأخرى، ومن ثم فليس هناك سوى حقيقة واحدة، والعقل يؤكد هذه القضية تأكيداً مطلقاً، والنتيجة بالطبع هي أنه لا بد أن تكون هناك «فلسفة واحدة» فحسب هي التي يمكن أن نقول عنها إنها صادقة، ولما كانت الفلسفات متعددة ومتنوعة ومختلفة، كما سبق أن ذكرنا، فإننا لا بد أن ننتهي إلى القول بأن جميع الفلسفات الأخرى هي بالضرورة خاطئة أو كاذبة، ومن هنا حرصت كل فلسفة تظهر على مدار التاريخ - أن تسارع وتقدم للناس كافة الضمانات والبراهين والأدلة على أنها: «الفلسفة الوحيدة الصحيحة»! أو أنها الفلسفة الحقة دون سواها[٥٣]..

ب. فلسفة واحدة

كيف يمكن لنا أن نرد على هذا الفريق..؟! صحيح أنه كانت هناك، ولا تزال، مذاهب فلسفية، وفلسفات متنوعة ومختلفة طوال عصور التاريخ، لكن الأمر الذي نسيه أصحاب هذا الرأي، فيما يذكّرنا هيجل، هو أن الحقيقة واحدة مع هذا التنوّع، وأن العقل يؤكد ذلك أيضاً تأكيداً مطلقاً، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك فلسفة واحدة فحسب هي التي يمكن أن تكون صادقة وحقيقية بحيث تكون غيرها من الفلسفات المختلفة، بالنسبة لها، مذاهب خاطئة، ولقد رأينا أن كل مذهب يزعم، بقوة وثقة، أنه هو هذه الفلسفة الوحيدة الصحيحة[٥٤]..

ها هنا يعرض علينا هيجل نظريته في هذا التضارب، أو التناقض بين المذاهب الفلسفية فيقول: الواقع أن هناك صورة كلية هي الفلسفة بصفة عامة، وهي تتشكل في تلك المذاهب المعروفة: مذهب أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط.. إلخ. تماماً كالصورة الكلية للإنسان التي تتحقق في أفراد البشر، وبالغاً ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها فإن هناك رابطة مشتركة تجمع بينها، وهي التي

والواقع أننا نستطيع أن ندمج هاتين الفكرتين في فكرة واحدة هي فكرة التطور: فمن جوهر الفكر ذاته أن يتطور: وهو من خلال تطوره يصل إلى إدراك لذاته، أو يصبح على ما هو عليه بالفعل. فتاريخ المذاهب الفلسفية هو فضٌّ متدرج للحقيقة، ويقول هيجل في عبارة اعتبرها «كاوفمان» أجمل وأمتع ما كتب هيجل على الإطلاق:

«إن كُمَّ الزهرة يختفي إذا تفتحت الزهرة، ويُخيّل إليك أن بين الكُمّ والزهرة شيئاً من التضاد أو أن الأخيرة تدحض الأولى، ثم تجيء الثمرة بعدئذ لتعلن بوجودها أن الزهرة ليست سوى صورة زائفة من صورة النبات، وهكذا تحل حقيقة كل منها محل الأخرى وليست هذه الصور متميّز بعضها عن بعض فحسب، بل إن الواحدة منها تتنافر مع الأخرى باعتبارها مضادة لها. ومع ذلك تسري طبيعتها فيها كلها لتجعل منها لحظات من وحدة عضوية[٥٨]..

رابعاً: نقد هيجل لكتابة التاريخ

علينا في نهاية هذا البحث أن نسوق كلمة سريعة عند لون آخر من ألوان النقد وجهه هيجل للطرق المختلفة التي يُكتب بها التاريخ:

بدأ هيجل كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»[٥٩] بنقد مناهج البحث التاريخية أو الطرق التي يمكن أن يُكتب بها التاريخ، وهذا هو النشاط النقدي للفلسفة أو الوظيفية التحليلية التي يقوم فيها الفيلسوف أعني نقد أو تحليل مناهج البحث في علم من العلوم والتي تسمى بفلسفة العلم. وقد انتهى هيجل من نقده وتحليله لمناهج الكتابة التاريخية بأن حصرها في ثلاث طرق:

١. التاريخ الأصلي:

وهو ذلك اللون من الكتابة التاريخية الذي يقوم به مؤرخ يعيش «أصل الأحداث» بحيث ينقل ما يجده أمامه أو يرويه له الآخرون في عصره، وأصدق مثل لهذا التاريخ

لمجموعة من الفرسان يذهب كل واحد منهم إلى أرض القتال بغير هدف واضح في ذهنه، وبلا غرض معين ومحدد، ومن ثم ينتهي القتال دون أن يترك أدنى أثر يدل على وجود الفارس! بل سوف نكتشف على العكس، أن هناك رابطة حقيقية في نشاط الروح المفكر، وأن ما يحدث في التاريخ هو شيء عقلي، وبهذا الإيمان بروح العالم علينا أن نلج محراب التاريخ بصفة عامة، وتاريخ الفلسفة بصفة خاصة، بحيث نضع في ذهننا باستمرار أن الفلسفة في تطورها ليست سوى «فكرة واحدة في شمولها» في جميع أجزائها الفردية، مثلها مثل الحياة الواحدة في الكائن الحي: نبض واحد يخفق في جميع الأعضاء، وتكون جميع الأعضاء ممثلة فيه، وإيقاعاتها تصدر عن فكرة واحدة وجميع هذه الجزئيات ليست إلا مرايا ونسخاً لهذه الحياة الواحدة التي لا يكون لها وجود فعلي إلا في هذه الوحدة، وكيفياتها، واختلافاتها هي التعبير الوحيد عن الفكرة وعن الصورة التي تشملها، وعلى هذا النحو تكون الفكرة هي المركز، وهي أيضاً المحيط أو السطح الخارجي، مصدر الضوء الذي لا يأتي انتشاره من خارج ذاته، لكنه يكون خاضعاً ومحايثاً داخل ذاته، ومن هنا فهي في آن واحد: نسق الضرورة الخاصة التي تعبر في الوقت ذاته عن حريتها[٥٧]..

ح. تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل

إذا قلنا إن الحقيقة واحدة، وهي تتكشف طوال تاريخ الفلسفة، فقد يبدو أن هذا القول لا يزال شكلياً مجرداً أو يحتاج إلى توضيح أكثر وتحديق أدق، وها هنا يعرض علينا هيجل نظريته في تطور تاريخ الفلسفة حيث يقول: «إن هذه الفلسفة هي بصفة عامة معرفة هذه الحقيقة الواحدة ليست صُلبة. وليست فكراً فارغاً، وإنما هي حقيقة متطورة ونامية، وهي في تطورها ونموها إنما تعين وتتحد من داخل ذاتها، ومن ثم فإن علينا أن نفهم فكرتين مهمتين:

الأولى: هي فكرة التطور.

والثانية: هي فكرة العينية.

المراجع والمصادر

أولاً: مؤلفات هيجل:

- Hegel's Phenomenology of Mind Eng. Trans, by Sir Janes Baillie, George Allen 1961.
- Hegel's Phenomenology of Sprit Eng. trans by A. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Hegel's EarLy Theogogical Writmgs Eng. Trans by T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1948.
- Hegel: The Letters, Eng. Trans, by Clarck Butler Imdiana University 1984.
- Hegel's Political Writings, Eng, Trans, by T. M. Knox, Clarendon Press 1960.
- Hegel's Logic Eng. Trans, by W. Wallace, Oxford University Press, 1904.
- Hegel: Three Essays, 1793 ñ 1795, Eng. Trans. By Peter Fuss, University of Notre Dame, Indiana, press 1984.
- Hegel's Anthology in The Philosophy of Hegel Ed. and Trans, by Carl J. Friedrech, the Modern Library New York, 1953.
- Hegel's Lectures on the History of Philosophy Eng Trans, by E. S. Haldane and Frances H. Simson, London Routledge and Kegan Paul, 1892.
- Hegel's Lectures on the Philosophy of History Eng Trans, J. Sibree, London, George Bell end songs, goo.

ثانياً: المراجع العربية

- هيجل: ((حياة يسوع)) ترجمة جرير يعقوب دار التنوير بيروت، المكتبة الهجيلة عدد رقم عام ١٩٨٤م.
- هيجل: ((موسوعة العلوم الفلسفية)) ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- هيجل: أصول فلسفة الحق: ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦.
- هيجل: ((ظاهريات الروح)): ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام دار قباء بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- هيجل: ((محاضرات في فلسفة التاريخ)): ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام دار التنوير بيروت ط٣ عام ١٩٨٣.
- مارتين هيدجر: ((ما الفلسفة؟)) ترجمة د. محمود رجب، وفؤاد كامل دار الثقافة عام ١٩٧٤.
- ((الفلسفة)) تأليف د. إمام عبدالفتاح إمام، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٣.
- جيروم ستولنيتز ((النقد الفني)) ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية للكتابة عام ١٩٨١.
- ديكارت «التأملات في الفلسفة الأولى»: ترجمة د. عثمان مكتبة الأنجلو عام ١٩٦٩م.
- د. زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا» مكتبة النهضة ١٩٥٣ ومكتبة الشروق عام ١٩٨٠.
- هيجل تأليف ليود سينسر ترجمة إمام عبدالفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٢.

هو ما كتبه مؤرخنا الكبير عبدالرحمن الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» وما كتبه قيصر في المذكرات التي سجّل فيها ذكرياته في ميادين القتال.

٢. التاريخ النظري

والسمة الأساسية التي تميّزه هي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها، وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه «وينظر من بعيد»، لكي يؤرخ لعصر آخر كما هي الحال حين يكتب مؤرخ معاصر تاريخ مصر في العصور الوسطى مثلاً. ويتفرغ هذه الطريقة أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هي الكتابة عن عصر لم يعشْ المؤرخ أحداثه.

٣. التاريخ الفلسفي

ونحن مع هذا اللون من الكتابة التاريخية نصل إلى النشاط التركيبي للفلسفة؛ إذ يقدّم لنا هيجل صورة تركيبية عن مسار التاريخ البشري بحيث يدرس التاريخ ككل لا تاريخ فرع معين من أفرع الحضارة، ولا تاريخ أمة من الأمم وإنما تاريخ «الإنسان بما هو إنسان» ويمكن أن نلخص هذه الدراسة في ثلاثة عناصر رئيسة هي:

أ. العقل يحكم التاريخ، أو مسار التاريخ هو المسار الذي يتحقق فيه العقل، ومن ثم فإن العنصر الأول الذي يدرسه هيجل هو: ماهية العقل..

ب. إذا كان العقل يتحقق طوال التاريخ فما الأساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق ..؟ كيف يمارس ما يسمّى «بدهاء العقل»..؟

ج. العنصر الثالث والأخير هو الشكل الذي يتحقق فيه العقل، وهو الدولة في نظر هيجل.

فكأن هيجل يبدأ في دراسته لعلم التاريخ بالنشاط النقدي أو الوظيفة التحليلية للفلسفة فيحلل مناهج هذا العلم، ثم ينتهي إلى الوظيفة التركيبية أعني وضع نظرية شاملة لمسار التاريخ كما يتصوره هذا الفيلسوف[٦٠].

- المنهج الجدلي عند هيهل تأليف د. إمام عبدالفتاح إمام دار المعارف بمصر.
- مبادئ فلسفة هيجل د. يوسف الشيني جامعة قاريونس عام ١٩٩٤.

ثالثاً: مراجع مختارة

- Richard Norman: Hegal's Phenomenology, New
- Jersey L9.
- Richard Schact: Hegel and After. University of Pitsburgh Press, 1975.
- Robert Solomon: ((In the Sprit of Hegel)) Oxford University press, 1983.
- W. Kaufmann: ((Hegel: A Reinterpretaion)), University of Notie Dame, Indiana, 1978.
- H.S. Harris: From Shakespeare To Existentialsim, Anchor Books, 1960.
- B. T. Wilkins: Hegel's Philosophy of History Cornell University press, 1974.
- R. Plant: Hegel unwin, 1978.

رابعاً: قواميس ودوائر معارف:

- ((The Cambridge Companion To Hegel)) edited by Frederick C. Beiser, 1993.
- Dictionary of The History of Ideas, ed. by Philp P. Wiener, Charles Scribner's Sons, 1973 (4 VOLS).
- The Encyclopedia of philosophy, ed, by Paul Edwards, Macmillan, 1967. (8 VOLS)

وبالعربية:

- لسان العرب لابن منظور، دار المعارف بمصر.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- معجم مصطلحات هيجل، ميخائيل أنوود ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠.

بدو جبال الحجر الإماراتيين:

دراسة أنثروبولوجية للتخوم الاجتماعية والرمزية

عبدالله عبدالرحمن يتيم *

مقدمة :

يقطن البدو الحجريون «أهل الحير» في منطقة جبال الحجر «الحير» في دولة الإمارات العربية المتحدة،التي سوف نطلق عليها هنا، اختصاراً، اسم «الإمارات».[1] ويختلف أهل الحير الذين يتألفون من رعاة وفلاحين، في تنظيمهم الاجتماعي، عن بقية بدو الصحراء الإماراتيين، وهي الأغلبية التي كانت تعتمد، حتى وقت قريب، على الرعي المتنقل.[2] تثير التمايزات الاجتماعية عدة قضايا مثيرة للاهتمام، تتعلق بمجتمع وثقافة جنوب شرق شبه الجزيرة العربية. وأولى هذه الإشكالات هي مسالة توزيع السلطة الاجتماعية فيما بين الفئات الاجتماعية الرئيسة لمجتمع أهل الحير، وخاصةً بين الفلاحين المستقرين من جهة، والرعاة من جهة أخرى. كما أن السؤال الذي أريد أن أعالجه في هذا الشأن هو: كيف تتم مفاوضة، ومن ثم توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية، عملياً على أرض الواقع، بين الجماعات الاجتماعية الحجرية المتعددة، وبشكل خاص في مجتمع ترتكز قيمه الأخلاقية وأيديولوجيته الرسمية على المساواتية، والانقسام، والرعاية، والهيمنة الذكورية.[3] أما الإشكالية الثانية، فهي

---

* *أنثروبولوجي وأكاديمي من البحرين.*
ayateem@batelco.com.bh

الرغم من حقيقة كون هذا جزءاً من واقعهم، نجد أنهم، كذلك، في عملية تبادل مستمرة.[11] وفيما يبقي التبادل أهل الحير في حاجة بعضهم إلى بعض، إلا أنه يتيح كذلك للمجتمع الحجري بأن يحتفظ بعلاقة متوازنة مع المراكز الإقليمية، ومع المجتمعات الأخرى غير الحجرية، ومع الثقافات التي يتصل بها المجتمع الحجري.

وإلى جانب مشكلة هذه التخوم الرمزية التي تتم مفاوضتها،تبرز لنا مشكلة أُخرى تتمثل في الكيفية التي تبدو عليها بُنى القوة والسلطة بين المركز والهامش في الهيمنة والضبط في الخطاب الاجتماعي اليومي المعاش. فمثلا، إلى أي مدى يمكن لمفهوم ميشيل فوكو عن«الحدث الخطابي»، الذي يحوي عبارات «ما قِيل» و« ما لم يُقل» أن يشكّل ميداناً مهماً من أجل أن يميط الباحث الإثنوغرافي اللثام عن بنى السلطة للقوة الرمزية التي تتم مفاوضتها،[12] وهل يمكن استخدام تلك الأحداث الخطابية، سياقاً اجتماعياً للكشف عن التوظيفات والتبادل والمجازات للحكايات ؟[13] إذ إن شخصاً مثل جيمس فرنانديس، على سبيل المثال، يرى أن هذه المَجازات ما هي إلا أشكال يتم عن طريقها تصوير الخبرات الإنسانية، أي أن يتم النظر إلى المَجازات باعتبارها أشكالاً تصويرية، حيث تتخذ الرموز فيها أنماطها الأولية.[14] كما يتم أيضاً استخدام وسائل أخرى مهمة لتوصيل معاني هذه الرموز، مثل وسيلة الأسلوب البلاغي في الحكايات. ومن هنا، سوف يحاول بحثنا هذا إظهار كيف أن الآليات البلاغية، كالحكايات والمَجازات تشكّل، في الحياة اليومية، الوسائل التي يُسلّح بها أهل الحير أنفسهم، من أجل أن يقوموا بنقل معاني رموزهم. لذا سنرى، في المجتمع الحجري، الفلاحين والرعاة يبذلون جهداً لترسيخ تأويلٍ واحدٍ لهذه الرموز والسعي إلي فرض هيمنته.

أهل الحير:

الاعتقاد السائد بين أهل الحير أن أصولهم تنحدر من القبائل العربية العريقة في اليمن.[15] فبعض هذه القبائل، مثل قبائل الشرقيين، تعزو أصولها إلى مالك بن فهم،

عبارة عن دراسة الأشكال الرمزية، التي خلقتها كل من الجماعات الرعوية والفلاحية، وتحديداً تلك الأشكال الرمزية المتعلقة بتخوم كل جماعة على حدة. وذلك عن طريق الاستعانة بمفاهيم أنثروبولوجية حول التصنيف بشكل عام، وبخاصةٍ تلك المفاهيم التي تعزو تخوم فئات الطبيعة إلى تخوم رمزية واجتماعية.[4] وسوف تحاول هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات: كيف يتم بناء التخوم الرمزية الحجرية؟[5] وما المعاني الموظفة في هذه التخوم الرمزية؟ وكيف تتم مفاوضة واستغلال هذه التخوم الرمزية في واقع الحياة اليومية لأهل الحير؟

اختلفت بعض المناهج الأنثروبولوجية، كمنهج فريدرك بارث على سبيل المثال والمعروف باتجاه أونظرية الفعل، وكذلك مناهج وإتجاهات أخرى،[6] في قضية التخوم الاجتماعية بشأن العلاقات فيما بين الجماعات الإثنية. فالتخوم عند بارث هي أفعال قابلة للملاحظة، في السلوك، وفي علاقات الأفراد، ويمكن أن يلاحظها الباحث الأثنوغرافي.[7] وفي المقابل، فإن الأنثروبولوجيا الرمزية لدى ميري دوغلاس وأنتوني كوهن تهتم بالطبيعة الرمزية لهذه التخوم، وهي، أي التخوم، كما أية رموز، موجودة في أذهان حامليها ؛ ولذا، تتطلب هذه التخوم الرمزية المحاولة من جانب الباحث الانثروبولوجي للبحث عن معانيها،[8] ومن ثم تفسيرها.[9] أما البنيوية، من جهة أخرى، فقد أدركت إشكالية التمايزات والاختلافات الاجتماعية على أنها إشكالية يمكن استجلاؤها عبر مفهوم التناقض القطبي: أي كما لو كانت الجماعات المعنية في تضاد مستديم فيما بينها. وتوضح حياة أهل الحير، كما سنرى، أن الرموز الطقوسية المرتبطة رسمياً بالفئات الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة، والفئات الاجتماعية ؛ ليست فئات بنائية ذهنية ثابتة، وإنما هي تخضع إلى شكل من أشكال الحوار الاجتماعي، يتم فيه إعادة إنتاج تلك الرموز اجتماعياً، ولهذا يمكن أن ينتهي بهم الأمر إلى التكامل، أو التداخل، أو التنافس، أو التوافق مع بعضهم.[10] ولأن الفئات الجنوسية والاجتماعية لا يمكن لها أن تكون في تضاد مستمر، على

الحجريون وجبال الحجر:

من أجل أن نضع أهل الحير ضمن سياقهم الثقافي والاجتماعي المناسب، ومن ثم إظهار خصوصية الثقافة الفرعية التي ينتمون إليها، مقارنةً مع بقية الثقافات الفرعية الأخرى في الإمارات، من أجل ذلك، سوف أعطي وصفاً تفصيلياً عن بيئة أهل الحير، بغرض إظهار فيما بعد تأثير تلك البيئة على الأنساق الثقافية والاجتماعية لأهل الحير.

إن منطقة « الحير» في دولة الإمارات جزءٌ من إقليم جغرافي أكبر يُعرف بـ «جبال الحجر»، وهو إقليم يتكوّن من سلسلة جبال تبلغ مساحتها حوالي 35000 كيلو متر مربع، من الجنوب الشرقي لشبه الجزيرة العربية. وتمتد مرتفعات الحجر من المنحدرات الصخرية الشاهقة في مضيق هرمز، في الشمال الشرقي، إلى رأس الحَدّ، في جنوب شرق سلطنة عُمان. كما أن مرتفعات الجبل الأخضر التي يصل ارتفاعها إلى أكثر من 3000 متر، تقسم تلك السلسلة الجبلية إلى قسمين، يسمّى أحدهما بـ «الحجر الشرقي» والآخر بـ «الحجر الغربي». وأغلب سلسلة جبال الحجر الغربية منها والشرقية تقع في سلطنة عُمان، ما عدا جزءاً صغيراً جداً فقط من جبال الحجر الغربية، يمتدّ إلى دولة الإمارات. ويشكّل الجزء الواقع في دولة الإمارات حوالي عُشر مساحة الدولة. أما من ناحية الحدود، فإن الحجر ينقسم ما بين سلطنة عمان ودولة الإمارات. كما تنقسم جبال الحجر الغربية الواقعة في المنطقة الجنوبية الشرقية لدولة الإمارات العربية إلى مناطق حدودية فيما بين الإمارات السبع التي تشكّل اتحاد الإمارات العربية المتحدة. وهكذا، تقع لكل إمارة حصة من أرضها وسكانها في منطقة «الحير».

جغرافياً، ينتمي الحير إلى بيئة المناطق الجافة، ومن ثم نجد أن الأراضي هنا قاحلة للغاية، والجبال مكسوّة بالأحجار السوداء الصَلْدة. وأما التربة الخصبة، الواقعة في الجيوب الصغيرة من الأراضي شبه المستوية، فهي مترسّبة في الغالب من

من الأزد، وهي قبيلة هاجرت إلى عُمان في القرن السادس للميلاد.[16] كما تعزو بعض قبائل أهل الحير الأخرى، مثل قبائل الكُنود، أصولها إلى قبيلة كِندة المعروفة، وهي إحدى القبائل العربية الكبرة في اليمن، حيث هاجر بعضها إلى عُمان في الوقت ذاته تقريباً الذي هاجر فيه الأزديون.[17] وبصفة عامة، يوجد لكل قبيلة من القبائل المعروفة في الإمارات عدد من العشائر والبدنات التابعة لها في أقليم الحجر الجبلي. وتزعم هذه العشائر والبدنات أن نسبها القبلي إنما ينحدر من القبيلتين العربيتين العريقتين: قحطان وعدنان. ويُطلق محلياً على هاتين القبيلتين السلافيتين، في الإمارات، كما هو الحال في عُمان أيضاً، اسمي: هناوِي وغافري.[18] حيث شكل كلّ من الهناوي والغافري التحالفين القبليين الأبرزين، واللذين شكّلا صلب الانتماء السياسي في عمان والإمارات منذ القرن الثامن عشر.[19] وهكذا فعلى كل قبيلة في عمان والإمارات أن تقوم بتمييز نفسها وذلك بتحديد انتمائها إلى أحد هذين التجمعين القبليين. فمثلاً، كما هو الحال لدى قبائل الشرقيين، في إمارة الفجيرة، شكّل أول تجمّع قبلي عمل على ترسيخ الحلف القبلي للشرقيين، ومن القبائل التي تنتمي لهذا الحلف: الشرقيين، الحفيتات، اليمامحه، الزيود، الصفادنه، الصريدات، والعبادله. وقد شكلت هذه القبائل اللبنات الأساسية للحلف القبلي إبّان تأسيسه المبكر. وترى هذه المجموعة من القبائل نفسها على أنها منحدرة من أصول قحطان، وتؤمن بأن نسبها يرقى إلى سلف واحد مشترك وهو: فهم بن مالك الذي يعتقد أنه كان محارباً إسلامياً، قاتل إلى صفّ عمرو بن العاص، وَالِي عُمان، أثناء الغزو الإسلامي لبلاد الفرس في أواخر القرن السابع. وفهم هو حفيد مالك بن فهم أيضاً، الذي كان السَلف أو الجد الأكبر لمعظم القبائل العُمانية، وكان هو أوّل من هاجر من اليمَن إلى عُمان في منتصف القرن السادس.[20] أما سياسياً، فيُعتبر أهل الحير جزءاً من الأحلاف القبلية المتعددة في الإمارات. ومن هذه الأحلاف القبلية، هناك: بني ياس، البوفلاح، القواسم، الشرقيين، النعيم، وآل علي.

بميدانها الفسيح ذي الأراضي الرملية، موطناً بالنسبة لرعاة الإبل، الذين شكّل أناسهم وقبائلهم العمود الفقري للمشايخ الحاكمة في المراكز الساحلية.

وخلافاً للظاهرة والباطنة، شكّل الحير مجتمعاً وثقافةً، كانا وما زالا، مختلفين بشكلٍ ملحوظ عن الإقليمين الآخرين، أي الساحل والصحراء، أو الباطنة والظاهرة. فالحير مجتمع متألف من قبائل ليست من قاطني المدن، ولا من البدو الرحل المتنقلين في الصحراء. إذ يشكّل أهل الحير في الإمارات وعُمان، أقساماً من قبائل يعتمد بعضها بالكامل على الرعي الجبلي، فيما يعتمد البعض الآخر على الزراعة، أو على توليفة من تلك النشاطات الاقتصادية.

ومن بين القبائل المتعددة، التي تشغل حيزاً على سلسلة جبال الحجر، يعتبر الشرقيون هم الأكبر. ويُعدّ الشرقيون، الذين يقطنون في الحزام الجبلي من إقليم الحجر، جزءاً من تحالف أو اتحاد بين الشرقيين في إمارة الفجيرة. ويمكن تقسيم الشرقيين، على وجه العموم، إلى جماعتين متباينتين: أهل الباطنة، وهم أولئك الذين يعيشون في المدن الصغيرة والقرى في المنطقة الساحلية من الفجيرة، وهم من قاطني المدن القرويين،أما باقي الشرقيين، الذين يشكلون ثلثي سكان الفجيرة، فيسكنون الجبال في إقليم الحجر. ويُعرف الناس القاطنين في هذا الإقليم بـ «أهل الحير»، أي هم قبائل المنطقة الجبلية المعروفة بـ « الحير». كما أن قبائل الشرقيين متناثرة بين عدة وديان في ذلك الجزء من سلسلة جبال الحجر، الذي يقع تحت سيادة إمارة الفجيرة. ومن بين هذه الوديان، يُعد وادي حام الأكثر استراتيجية، والأهم إقليمياً بينها .

التنظيم الاجتماعي:

يتوزع أهل الحير سلسلة الجبال بين قرى صغيرة وضيعات تقع على سفوح أو أسفل بعض الوديان والشعاب، حيث يشكّلون مجتمعات متناثرة إما من الفلاحين «البيادير»

السيول النادرة. وتتكوّن التربة من الطمي والطين، وهي ذات تركيبة حُبيبية جداً. كما أن ندرة التربة الطينية المتكونة عن طريق انسيابها عبر الرياح والسيول، تجعل منها عزيزة لدى القرويين. وباستثناء التساقط الخفيف للأمطار على مدى شهور قليلة جداً، يبقى إقليم الحجر جافاً معظم العام. أما الأودية في الحير فهي مُحاطة بجبال شاهقة ومُنحدِرة جداً. كما أن ارتفاع هذه الجبال يختلف في الشمال عنه في الجنوب. إذ تقع الجبال الأعلى في الشمال، حيث يصل ارتفاعها إلى 2000 متر فوق مستوى سطح البحر. أما في الجنوب، فيتراوح الارتفاع ما بين 1000 و1500 متر. والمتوسط العام لتساقط الأمطار في الحير هو 140 ملم.[21] وبهذا لا يعتمد أهل الحير على الأمطار مباشرة في ري محاصيلهم الزراعية، ذلك أن المحاصيل الزراعية الشتوية في القرى لا تتم عملية ريها بواسطة الأمطار، بل تعتمد القرية الحجرية على مخزون الماء المتجمع في أسفل حوض الوادي. إذ يروي الفلاحون حقولهم ومزارعهم باستخدام نظام قنوات الري من تحت الأرض، المعروف محلياً بـ الفلَج. وتتباين المحاصيل الزراعية تبعاً للموسم، فالدورة السنوية الزراعية في إقليم الحجر، تتطلب من الفلاح أن يزرع التبغ «الغليون»، والذرة، والقمح، والشعير، والدخن، والعلف والبرسيم في الشتاء؛ والرطب، والمانجو، والليمون في الصيف. بل يشتهر الحير بمواشيه، التي تضم الماعز الجبلي والخراف قليلا والإبل والأبقار المحلية، وأغناماً محلية قليلة أخرى.

وبسبب موقعها، أثرت منطقة الحير بقوة في ثقافة ومجتمع الإمارات. ومن ثم شكّل الحير مجتمعاً مختلفاً عن مجتمع الصحراء «الظاهرة»، وعن المجتمع البحري «الباطنة». تقليدياً، كوّنت القرى والمدن الساحلية مجتمعاً معتمداً على التجارة وصيد الأسماك، وهو عُرضة للاتصال المباشر مع الثقافات الأجنبية، مثل تلك القادمة من فارس، والهند، وأفريقيا. وقد أمدّ هذا التموقع الجغرافي منطقة ومجتمع الساحل بالقوة اللازمة لكي يسيطر، ومن ثم ليقوم بدور المركز. وللصحراء أيضاً، من جهة أخرى، مصادرها المتميزة من أجل السيطرة. إذ مثلت المنطقة الصحراوية،

والطهارة بالرجال وبكل أصناف الأنشطة الزراعية، على حين ترتبط النجاسة والعار بالنساء وبكل الأعمال المتعلقة بالرعي، وبشكلٍ خاص تربية الماعز والأغنام. وحسب هذا التصنيف الطقوسي للعالم، فإن كل الرجال الذين يقبلون بـ «أعمال النساء»، يتم اعتبارهم «مثلهن» أي كالنساء من حيث النجاسة. والاستثناء الوحيد في هذه الكوزمولوجيا الحجرية، محفوظ لمهنة رعي الإبل. وما ذلك إلا لتثمينهم مهنة رعي الإبل مهنةً شريفة، لكونهم ينظرون إلى الجمَل على أنه حيوان طاهر، ولذا، يكتسب الرجال الذين يقرنون أنفسهم بالإبل المكانة والاحترام. ووفق هذا السياق، يُعتبر الشواوي في الهضاب، والنساء في القرى، الجزء النجس من العالم، فيما تتم معاملة الرجال في القرى من أولئك العاملين على العناية بأراضيهم وزراعة التبغ والرطب، على أنهم الجزء الطاهر. وقد تم استخدام عالم كامل من الرموز الطقوسية والمجازات البلاغية، فعلياً، من جانب أهل الحير، لتعزيز هذه الثنائية. وسوف أعود إلى هذه النقطة فيما بعد، إلا أنني سوف أحاول هاهنا أن ألقي بعض الضوء على التنظيم الاجتماعي لأهل الحير.

عند مقارنة تفسير جون وليكنسون للنسق القبلي العماني بنتائج دراستي الحقلية الإثنوغرافية عن أهل الحير بالإمارات،[23] وجدت أن مفهوم «الشف»، والذي يعني الحلف القرابي أو القبلي، مستخدم بشكل واسع من قبل قبائل أهل الحير. ومن المؤكد بأن تفسيرات «وليكنسون» تتماشى تماماً مع الطريقة التي يرتئيها ويمارسها أهل الحير لمفهوم الشف في الحياة اليومية. فالشفّ، وفقاً لذلك، هو نمط من التنظيم القبلي الذي يوحّد مجموعة من القبائل أو العشائر، من أصول وأنساب وكذلك أسلاف مختلفة، في حلف أو اتحاد قبلي واحد.[24] ولعل هذا النمط من التنظيم القبلي هو الذي أوقع العديد من المصادر الأوروبية والغربية بصفة عامة في الاستخدام المغلوط لمفهوم «القبيلة» لدى وصفهم هذا النوع من الحلف والاتحاد القبلي.وربما كان هذا الاستخدام هو الأنسب، والأكثر عمليةً،من حيث التعامل

وإما من الرعاة «الشواوي».[22] وتشغل المجموعة الأولى في الغالب الوديان الضيقة والممرات الصغيرة، المتمركزة حول مصدر معيّن للمياه. وفي هذه الحالة، يحتفظ حوض الوادي والأراضي شبه المستوية في منحدرات الجبل، أي المدرجات الجبلية الزراعية، بالحقول والمزارع الصغيرة «زرايع، مفرد زراعة». وعادة ما يتم ريّ هذه الحقول«الضواحي، مفرد ضاحية» والمزارع عن طريق الفلج أو بنظام الآبار. وتتم زراعة المحاصيل الصيفية، كالرطب، والمانجو، والليمون، حصرياً، في المزارع. بينما تتم زراعة المحاصيل الشتوية، كالتبغ، والشعير، والذرة، والبطاطا الحلوة «الفندال»، في الحقول. كما يشتمل المزارعون المستقرون على جماعة من مُلاّك الأراضي«الهناقرة»، الذين ينحدرون من المشايخ والسكان الأصليين «أهل البلد»، وكذلك على مجموعة من المحاصصين والفلاحين العاديين. وإلى جانب أنشطتهم الزراعية، يمتلك الفلاحون كذلك قطعاناً صغيرة من الخراف والماعز، وأيضا من البقر وبعض الإبل. وفي معظم أجزاء إقليم الحجر، تتمركز السلطة السياسية في أيدي الفلاحين المستقرين.أما الشواوي، من جهة أخرى، فهم رعاة يقطنون الهضاب الجبلية والمنحدرات طوال العام. ويقضي الشواوي وقطعانهم التي تتكون من الماعز، فصل الشتاء في الهضاب المرتفعة، وفصل الصيف في الهضاب المنخفضة. وتستخدم معظم الهضاب إما مراعي للماشية وإما لتشييد المخيمات، وتعود ملكية هذا الهضاب إلى القبائل المسيطرة في القرى الزراعية، حيث يشكل أفرادها غالبية السكان هناك.

أما الاقتصاد في أقليم الحير، الذي يتميز بتقسيمه لحياة أهل الحير إلى نمطين من أنماط المعيشة، أي الزراعة والرعي، فمرتبط بنسق من الرمزية الطقوسية والقيم الأخلاقية. وهذه الرمزية الطقوسية تقسّم العالَم المجتمعي والأشياء المنتمية إليه إلى ثنائية : النقي «الطاهر» وغير النقي «النّيس»، النجس بالفصحى. وتُعد هذه الثنائية وثيقة الصلة بالقيم الأخلاقية وبمفهوم الشرف. ومن ثم يقترن الشرف

إصرارهم على الحفاظ على أرضهم «المال» غير مقسمة؛ لأن تقسيم الأرض دائماً ما يدل على، أو يحمل معه بذور النزاعات والخلافات الداخلية في الفخذ.

وبشكلٍ عام، يخضع الزواج فيما بين الحجريين إلى حد بعيد، إلى قواعد الزواج المعروف أنثروبولوجياً بـ «الزواج الداخلي»،أي إن الغالبية العظمى من الزيجات تحدث فيما بين أفراد من القبيلة ذاتها. فعلى سبيل المثال، من أصل 178 حالة زواج قمت بتسجيلها في وادي حام، حدثت 103, أي حوالي 58%، حالة زواج منها فيما بين أفراد من القبيلة نفسها. وتسمّى هذه الزيجات بلهجة أهل الحير «زواج بني العم» . أما النوع الثاني الرئيس من الزواج فهو المعروف بـ «الزواج الخارجي» . والغالبية العظمى من أمثلة هذا النوع من الزواج تظهر فيما بين أفراد من قبائل مختلفة ضمن الحلف القبلي الواحد «الشف»، ويوصف بزواج أبناء الحلف أو «زواج بني الشف». ومهما اتخذ الزواج من أشكال أو أنماط مختلفة، فإن أغلب الزيجات تكون في الغالب محلية، أي ضمن النطاق الإقليمي القبلي الواحد. ولايزال الزواج يعمل بوصفه وسيلةً لاستعراض وتعزيز تماسك جماعة النسب الواحد، ووحدة «الشفّ» الحجري، وأيديولوجية قرابة النسب الأبوي.

وتتفاوت الأسَر «قوم، مفرد أسرة»، في الحير من حيث الحجم والنوع. إذ يتراوح متوسط حجم الأسرة الحجرية ما بين خمسة وستة أشخاص. كما تتفاوت الأسر الحجرية بقدر ما تتطلبه أنماطهم، ومع ذلك فإن غالبيتهم من العائلات الصغيرة، المعروفة سوسيولوجياً بـ «العائلة النووية». فمثلاً، تشتمل العائلات الصغيرة في الحير،والتي تشكّل 72% من إجمالى عدد العائلات في وادي حام مثلاً، إما على زوجين شابين بأطفال أو بدون أطفال، وإما على زوجين قد تزوج أبناؤهما وانتقلوا للعيش في بيوت مجاورة. وقد كان للفلاحين والعائلات المستقرة، حتى وقتٍ قريبٍ، النمط ذاته تقريباً من حيث الاستقرار السكنى، كما هو الحال مع الشواوي، ولكن مع مساحة إضافية، مخصصة كحظيرة «زرب» للأغنام، وأيضا مع كوخ آخر «كرين»،

الإداري والسياسي من السلطات الاستعمارية حينذاك.

وبصفة عامة، ينظر إنسان القبيلة «الطايفة» العادي من أهل الحير إلى الناس المرتبطين به من خلال صلة النسب الأبوي على أنهم أهل قبيلته. ومثل هؤلاء الأقارب يمكن أن يشكّلوا أصنافاً مختلفة من جماعة النسب، مثل العشائر، والعشائر الفرعية، أي البطون أو البدنات (lineage)، ويطلق إنسان الحير على هؤلاء الأقارب ذوي النسب الأبوي «بني عم» خاصة إذا كانوا أقارب بعيدين ولكن من قبيلته أو عشيرته نفسها. ويطلق عليهم «عيال عم» إذا كانوا أفرادا ذوي قرابة مباشرة من النسب الأبوي وينتمون إلى بدنته. ولكن لتمييز أولئك الذين ينتمون إلى الحجريين عن طريق النسب القرابي الأبوي عن أولئك الذين ينتمون إليهم من طريق التحالف القبائلي فقط، يُطلِق الحجريّ على أقاربه من قبيلته وصف «عصبة».

وأفراد العصبة، في حالة القبيلة، والعشيرة، والفخذ، مجبرين على إظهار مشاعر الجماعة (أي العصبية القبلية) ما داموا متحدين في نسبهم المشترك. ولهذا، يتوقع رجل القبيلة الحجري أن تأتيه المساعدة والحماية أولاً من عصبته، أي من أولئك الذين يشعر بأنه متّحد معهم بروابط الدم. ونتيجة لذلك، فهو يؤمن بأن حماية شرف قبيلته، سواء أكان في عدائه، أو في سلوكه اليومي، إنما هو مسألة إظهار لإخلاصه واحترامه لعصبته. كما أن مسئولية ومشاعر أهل الحير تجاه بعضهم محكومة بأيديولوجية قرابة النسب الأبوي. فأفراد الفخذ «الضيلة» لا يتفاعلون ويتقابلون يومياً فقط، بل يكون عندهم مكانٌ مشتركٌ خاص «سبلة» لاستقبال الضيوف والجلوس، والتزامٌ مشتركٌ تجاه ضيوفهم، طالما أن والدهم أو الشخص الأكبر في الفخذ على قيد الحياة. وتتجلّى أيديولوجية قرابة النسب الأبوي أيضاً من خلال هيمنة سلطة الرجل الأكبر سناً، أي «الشيبة» والذي يكون في مقام الجد الأكبر، والذي لا يناديه الأولاد وأولاد الإخوان أبداً باسمه المجرد. كما ويتم البرهنة على أيديولوجية قرابة النسب الأبوي للبدنة وعلى الشراكة القائمة بينهم عن طريق

إلى قبائل متفرقة وجماعات إثنية مختلفة، وكذلك إلى جماعات اجتماعية غيرمتماثلة في ثرواتها. غير أن ما يميّز البيادير فئةً اجتماعية هو حقيقة أن الناس من داخل وخارج مجتمعهم يعاملونهم بوصفهم عاملين بالأرض.

إن كل بيدار، أكان بلا أرض، أو مستأجراً، أو عاملاً، لا بد أن يضطلع بموسمين زراعيين رئيسين؛ إذ يزرع البيادير في إقليم الحجر الإماراتي عدة محاصيل: ففي الشتاء، مثلا، يزرعون الذرة، والشعير، والقمح، والبطاطا الحلوة، للاستهلاك المحلي، والتبغ بصفته محصولاً نقدياً. وفي الصيف، يزرعُ البيادير من أهل الحير: الرطب،والليمون، والمانجو، التي تتم زراعتها بوصفها محاصيل للربح المادي من جهة، وللاستهلاك المحلي من جهة أخرى. وبعد تخزين محصولهم من التبغ في المخازن «المعشرات» في شهر أبريل، يترك البيادير حقولهم المفتوحة «الضواحي»، لينصرفوا إلى مزارعهم من أجل جني الرطب. وهذا النوع من النشاط الزراعي، يجبر البيادير على القيام بتنقل موسمي من الحقول المفتوحة، في الجزء العلوي من ضفاف الأودية حيث تقع المدرجات الزراعية، وهو المكان الذي تم إنشاء الحقول القديمة، إلى الجزء الأخفض في أسفل الأودية. وقد كان هذا التنقل الموسمي من الحقول إلى المزارع، يقع حتى وقت قريب ضمن سلطة الوالي في القرية أو الوادي، حيث يُعلِن هو رسمياً تدشين وانتهاء كلّ موسم.

بين شهري أبريل ونهاية سبتمبر، يعود البيادير ثانية إلى مزارعهم الظليلة، بعيداً عن أشعة الشمس الحارقة والحرارة في الحقول.[25] وتعتبر هذه المدّة موسماً لجني الرطب، وذلك بعد أن تكون النخيل قد تم تلقحيها في المدّة ما بين ديسمبر وفبراير. كما أن تلقيح النخيل لا يتطلب قوة عمل ضخمة: أي إن بيداراً منفرداً يستطيع أن يأتي مرّتين أسبوعياً لكي يقوم بتلقيح خمس إلى عشر نخلات في اليوم الواحد، ومن ثم يكتمل تلقيح كل من نخلات الموسم المبكرة والمتأخرة. وإلى جانب النخيل، تحتوي معظم المزارع كذلك على بعض أشجار الليمون والمانجو، إلا أن أعدادها

تستخدم لاستقبال الضيوف. أما اليوم، فعائلات الفلاحين الحجريين، تعيش في بيوت مبنية بالطابوق الحديث والخرسانة. وقد تم إجراء تعديلات على هذه البيوت التي تم بناؤها بمساعدة من الحكومة الاتحادية عام 1976 م بمواصفات معيارية، تم تعديلها من جانب الحجريين، وذلك من أجل أن تتلاءم وحياتهم التقليدية. أما العائلة من الشواوي، فعادة ما تعيش في عزلة في أحد الوديان أو الشعاب الصغيرة في الوادي، ولذا يكون زائروهم أقل عدداً من زائري العائلات الريفية في القرى.

ومهما كان نوع النمط الذي تنتمي إليه الأسرة في الحير، فهي من حيث وجودها الاجتماعي، تشكل أصغر وحدة اقتصادية في التشكيل الاقتصادي والاجتماعي لمجتمع الحير. وقد كانت الأسرة، حتى وقتٍ قريبٍ جداً، وحدةً للإنتاج والاستهلاك. فهي تستطيع إنتاج دخلها الخاص، ووضعه في الإناء الاقتصادي المشترك للعائلة، إما عن طريق رعي الحيوانات كما يفعل الشواوي، وإما عن طريق العمل في الأراضي وتربية بعض الحيوانات مثلما يفعل البيادير وأصحاب الأراضي. ومع الفُرَص المتزايدة للعمل في المدن خاصة في مجال الشرطة والجيش، أخذت الأسر تتحول،من الناحية الاقتصادية، إلى وحدة للاستهلاك.

جبل واحد، وعيش منقسم:

إن البيادير «جمع بيدار» أنفسهم ليسوا متأكدين من أصل ومصدر كلمة بيدار، وكلّ ما بوسعهم قوله هو أنهم بيادير: «لأننا جزء من تجارة البيدرة» وكون أحدهم بيداراً، يعد ذلك وضعاً ضعيفا وهشاً،أي أنه وضع يكون فيه الفلاح الذي لا أرض له محاصصاً لدى مالك الأرض، أو أن يكون مالك أرض من الفلاحين، لعدة أسباب، يعمل في نظام المحاصصة «البيدرة» عند مالك أرض آخر، وهكذا يصبح كلاهما في هذه الحالة من البيادير. ويضم البيادير، كفئة اجتماعية، أيضاً عُمال الحقول الذين لا يملكون ولا يستأجرون أرضاً. منظوراً إليهم من الخارج، ينتمي البيادير بوصفهم

مجففاً «سّح». وفي وقت لاحق من الموسم، يتم تعبئته في أكياس من خوص النخيل، ثم يؤخذ إلى المخازن لإتمام عملية تحويله إلى تمر، وأما الرطب المجفف الأقل جودة فيحفظ طعاماً لحيوانات العائلة.وعلى الرغم من قلة محاصيل الليمون، والمانجو، نجد أنها، مع ذلك، تستخدم للاستهلاك العائلي أثناء الموسم. كما أن بعض الليمون يتم تجفيفه أيضا، بينما يُحمل الطازج منه للبيع.

لدى مقارنة زراعة التبغ «الغليون» بزراعة الرطب «السح»، فإن التبغ يتطلب عملاً دؤوباً طوال الفصل بكامله. فالتبغ محصول يضطلع بعدة مَخاطر: أولها أنه محصول يعتمد على القروض، ثانيها أنه يتطلب عنايةً وصبراً فائقين لزراعة نوعية معينة من التبغ، فمثلا، يتطلب اهتماماً أكثر من اللازم لحماية المحصول من مخاطر الشتاء، كسقوط حبات البَرَد، سيئة السمعة محلياً، التي يخشاها المزارعون لأنها قد تقضي على المحصول بأكمله.

تبدأ زراعة التبغ بعد إزالة القمح والذرة من الحقول ؛ إذ يتم نقل شتلات التبغ الصغيرة سريعاً من أحواضها الصغيرة إلى الحقول لتبقى هناك أكثر من خمسة شهور منذ لحظة غرسها. والتبغ، كما يقول أهل الحير، يستلزم رعاية أكثر من رعاية الأطفال الرضع، فهو يتطلب عملاً يومياً في الحقل. ولكي ينتج تبغا يؤمّن سعراً جيداً، يجب على البيدار أن يبقي عينيه مفتوحتين، وأن يتمتع بحاسة شم مرهفة. إذ يحتاج المحصول إلى مقدار محدّد من الماء في كلّ مرحلة من نموّه، وإلى كمية كافية من السمك المجفف «قاشع»، والسماد مع روث الماعز، وإلى كمية وافية من الرماد، للحدّ من هِمّة انتشار الحشرات، وإلى يقظة عالية لمطاردة الثعالب الجائعة التي تحفر تحت النبتة لتأكل السمك المجفف الذي يستخدم سماداً. وعندما تبدأ النبتة بالنضج، لا يتم الإبقاء حينها إلا على ثمان ورقاتٍ فيها، أما الباقي من الأوراق فتتم إزالتها باستمرار. وتنمو الأوراق في هذه المرحلة بشكل نشط وسريع للغاية، ولذا، فإن ترك أوراقٍ أكثر من هذا العدد لتنبت في النبتة دون السيطرة عليها من شأنه أن يؤدي

بالنسبة إلى النخيل تُعدّ قليلة للغاية، ولهذا لا حاجة لقضاء وقتٍ طويل مع أشجار كهذه.

لقد كان الانتقال الموسمي للبيادير من الحقول المفتوحة إلى المزارع الظليلة، حتى وقتٍ قريبٍ جداً، مرتبطاً كذلك بانتقال أُسَرِهم من مساكنهم الشتوية التي تبنى في الغالب إما من الطين والحجارة بشكلٍ كامل، وإما نصفها بالحجر ونصفها بالسعف، إلى البيوت الصيفية المشيدة بالكامل من جذوع وسعف النخيل، في مكان ما بالقرب من المزارع. وهكذا، وحتى أواخر السبعينات، كانت حياة البيادير تتكون من أنشطة زراعية مزدوجة، ومساكن مزدوجة. وهذه الازدواجية في الأنشطة الاقتصادية وفي الاستقرار، تُعرف لدى أهل الحير بـ «المُقيَّض» (الصيف) و «المُشتّى» (الشتاء). هاتان الكلمتان تشيران هنا إلى نوع من السعي الاقتصادي وراء الرزق، المفروض عليهم بسبب البيئة الطبيعية. على المستوى الدلالي، فإن هذين اللفظين «المقيض والمشتى» يشيران إلى الأنشطة المصاحبة لهما، وفي هذا الصدد تكون النخيل قد نضجت، ومن ثم يكون محصولها قد وصل مرحلته الأخيرة في ذروة الصيف «القيض»؛ لذلك على البيادير الذهاب إلى بيوت «المُقيّض»، حيث يكون محصول الرطب هناك بانتظار جَنْيه.

إن فصل الصيف الذي يرتبط كثيراً بجني الرطب، يحوّل الفصل إلى مدّة نشطة اجتماعياً، فالمزارع في الصباح، توفر المكان لالتقاء الرجال في جماعات تفترشُ حصيرة من الخوص تحت ظل نخلة، مع قهوة طازجة وساخنة، يتم تقديمها إلى الزوار والجماعات التي تأتي يومياً. بعد ذلك، تبدأ مدّة من العمل الدؤوب في المزرعة، حيث يتسلق بعض الرجال النخيل، على حين يساعد آخرون في تعبئة ونقل الرطب، وآخرون يأخذون عذوق الرطب الجديدة، ليفرزوا الرطب الناضج عن غيره. ثم يتم تجميع الرطب الناضج على حدة من أجل الاستهلاك، أما الرطب غير الناضج فيتم بسطه على حُصُر الخوص، حتى تجففه أشعة الشمس، فيصبح بلحاً

«الضيلة». وظلت أراضي وأملاك الفخذ تمتاز بالوحدة حتي فترة قريبة جداً، إلا أن عدداً متزايداً من العائلات في امتلاك مزارعهم وحقولهم بشكل منفصل. وعلى الرغم من شيوع ظاهرة ملكية العائلة بشكل متزايد، نجد أن حَرَم الفخذ لايزال باقياً لم يُمَس.

وإجمالاً عند مقارنة الزراعة بصفتها نمطاً من أنماط العيش، مع الرعي، نرى أن الأخير يمثل القطب الثاني، الذي يشكّل إلى جانب الزراعة، معاً، الهويّة الحجرية. ويضطلع الرعي، الذي يُعدّ أسلوباً لكسب العيش - قديم كما هي الزراعة - بنسبة تبلغ ما بين الربع والثلث من أنشطة أي مجتمع حجري. وهذه الأنشطة بالطبع، متأثرة إيجابياً بجبال وسهول الحجر والتي تعتبر مراعيَ معقولة لفصيلة الماعز الجبلي الذي تتم تربيته معاً إلى جانب بعض الخراف. وما دامت كل قبيلة،أو عشيرة أو فخذ، تزعم أنها تمتلك وادٍ أو شعبة صغيرة، هذا إلى جانب المرعى الذي يحيط به، فإن كل أسر مجتمع القرية يجب أن يكون لها حقوق متساوية في استخدام هذه المنطقة بصفتها أرضاً مشتركة ومشاعاً جماعياً لقطعانهم. وعادةً ما تحتفظ الأسرة الريفية برءوس قليلة من الماعز والغنم والخراف، والتي تعتبر جزءاً من عالم النساء. بينما تنتمي الإبل إلى عالم الرجال خاصة عندما تكون جزءاً من القطعان المنزلية، إذ ينظر إلى عالم الإبل على أنه من شئون الرجال وعملهم وحدهم فقط.

ولعالم الماعز والأغنام والإبل تأثير قوي على تقسيم العمل فيما بين الرجال والنساء. فعلى الرغم من أن الإبل، على سبيل المثال، تتم تربيتها بأعداد أقل، بالمقارنة مع الماعز، نجد أن رعي الإبل، مع ذلك، إلى جانب مزاولة الزراعة، يُعتبر مجالا خاصاً بالرجال وحدهم. وما دام الأمر على هذا النحو بالنسبة للرعي في أوساط الفلاحين المستقرين، فإن الرعي بالنسبة للرعاة الشواوي الحجريين يشكل وسيلة العيش الأساسية أن لم تكن الوحيدة. وعلى هذا، يشكّل الرعي حياة هذا القسم من أهل الحير بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة الفلاحين أو رعاة الإبل في

إلى إنتاج محصول رديء. كما يجب على الفلاحين أيضا أن يكافحوا تهديداً آخر مصدره «الحسد»، الذي «يمكن أن يبث» أمراضاً غريبةً في المحصول. وأخيرا عندما يحين أوان الحصاد، يُتوقع أن يسير العمل بكل سلاسة، خاصة وأنه لا يمكن لأحد أن يضمن توافر نفس الريح الجنوبية الرطبة «الكوس» في اليوم التالي. إذ يمكن أن يفسد كل المحصول وبشكلٍ قاسٍ، إذا ما غيّرت الريح اتجاهها إلى الشمال أو إلى الغرب، ولذلك يتوقع من الفلاح أن يتحرك بشكل فوري في مواقف كهذه. يقول أهل الحير: «البيدار الشاطر لا يجب أن يدع الريح تضحك عليه».وتعود الحاجة مرة أخرى للرياح الجنوبية بعد مرور شهرين، أي خلال شهر يوليو، من أجل إنزال التبغ المعلق في مخازن التبغ، وربطه في حُزَم.

لقد ظل التبغ والتمر، بصفتهما المحصولين الرئيسين، لسنوات على صلة وثيقة بنظام الرعاية والاتباع في الحير. وكان المدخل إلى حيازة أرض في أية قرية، يتم إما عبر مُلاك الأراضي الغائبين، أو الشيوخ، أو أصحاب الأراضي من السكان الأصليين «أهل البلد». كما أن أغلب المزارع والحقول في القرية تعمل عبر نظام «البيدرة»، أي المحاصصة. تقليدياً، تعتمد بيدرة مزارع النخيل في الغالب على نظام يعرف محلياً بـ «الربوع»، أي أن يكون ربع المحصول للمستأجر والأرباع الثلاثة الباقية لمالك الأرض. أما في التبغ، فالبيدرة تعتمد على نظام يعرف بـ «الثلوث»،أي أن يعود ثلث المحصول للمستأجر، والثلثين الباقيين لمالك الارض.

وبينما تقع الأراضي القابلة للفلاحة عادة حول القرى والضياع الصغيرة، والتي هي نفسها منشأة على ضفاف الوديان والشعاب الصغيرة الضيقة، فإن هذه الأراضي، والضياع، والقرى تعتبر جزءا من المنطقة أو الإقليم الخاص بالقبيلة أو العشيرة أو الفخذ، وهي تعرف بـ «الحرام». فهنا، أي على صعيد القرية تعود ملكية المزارع والحقول الواقعة في نطاق حرام القبيلة والمروية بمياه الآبار والأفلاج،والتي تسمى بـ «الرم» والأرض الصغيرة المحيطة بها «حَرَم» وبشكل جماعي إلى الفخذ، أي

مستوى جيد. وتزداد أهمية المحافظة على السمعة الجيدة في الأسواق بالنسبة للشواوي في هذا الفصل، وبخاصة في أوساط تجار المواشي الذين يزورون المخيم مرة أو مرتين في السنة لشراء صغار الذكور من القطيع. فعندما يأتي تاجر المواشي، يفتح الشواوي الحظائر له من أجل أن يفحص القطعان، ويمسك الذكور الشابة والأطفال من القطيع، ثم يضغط بإصبعه على رقابها وظهورها ومؤخراتها لكي يرى كم هي سمينة. وعندما يتم عقد الصفقة، ويشعر الأب المسئول عن المخيم بأن السعر جيد، فإنه يقوم بامتداح أفراد المخيم مجازياً، بأنهم أناس ذو وجوه بيضاء. ومما يعني أن عملهم الجيد في الشتاء يدل على أنه عمل عائلة دؤوبة ومجدة، فهم برأيه «عيال هابّين ريح».

وعندما يأتي الصيف، وتتناقص كميات المياه في بئر المخيم أو في الجداول المائية الموسمية المؤقتة المتكونة بفعل أمطار الشتاء، فإن على مخيم الشواوي أن يقوم بالانتقال إلى منطقة بالقرب من القرية، حيث يحق لهم الاستفادة من هذه المياه. وفي هذه المنطقة يشيدون مخيماتهم الصيفية، وفيها أيضاً تقضي القطعان مدّة زمنية تبلغ أربعة أشهر، أي من يونيو حتى سبتمبر. إن العمل الأساسي في الصيف للراعي الحجري «الشاوي» هو ضمان نجاة القطعان من قسوة القيظ، وأن يرجع إلى المخيم الشتوي بأقل خسائر ممكنة. ولتحاشي أي نزاعات مع القرويين، فإن على الشواوي، حسب اتفاقٍ مسبق مع أهالي القرية من الملاك والبيادير، الإبقاء على قطعانهم بعيداً عن مزارع وحقول القرية. وبهذا، سيتمكن أغلب الشواوي من سقاية قطعانهم في المخيم عن طريق نقل الماء من القرية إلى المخيم بسيارات النقل الحديثة، وحفظ مقدار كافٍ منه في خزانات المياه الخاصة بالمخيم. أما فيما مضى، فقد كان الشواوي يستخدمون «قرباً» من الجلد لنقل الماء من القرية إلى مخيمهم. كما يشجعهم الصيف، والذي يعني الندرة في المؤن بالنسبة إلى الشواوي، على الدخول في مقايضات اقتصادية وتجارية مع الفلاحين. إذ يعقد الشواوي اتفاقات مع

الصحراء. كما أن النسق الإيكولوجي في هذا السياق، له تأثير مشابه على حياة الرعاة مثلما له تأثير على حياة الفلاحين. فالرعاة الحجريين «الشواوي» ليسوا متنقلين ورُحّلاً كرعاة الصحراء العربية، وهم لا يشبهون بدو الجبال في فارس.[26] ولا يرحل الرعاة الحجريون موسمياً على دروب طويلة بحثاً عن الكلأ،بل يظلّون في وادٍ واحدٍ مشترك ما دام هناك ماء كافٍ لقطعانهم. وإذا ما استدعت الضرورة، تشهد دورتهم السنوية انتقالاً واحداً فقط من أعالي التلال في الشتاء إلى سفوحها في الصيف. ويقضي الرعاة الحجريون الشتاء، من سبتمبر وحتى أواخر مايو، في التلال طالما كان هناك كلأ جيد لقطعانهم. ويغادرون في يونيو مخيماتهم شبه الدائمة، والمبنية من جدران حجرية منخفضة الارتفاع، مغطاة بالسعف وأغصان الأشجار، ليسكنوا مخيماتهم الصيفية التي لا تبعد كثيراً عن مخيماتهم الشتوية. وعادةً ما يتم بناء المخيمات الصيفية بتعقيدٍ أقل، والتي تقع غالبا في مكانٍ ما بالقرب من ضواحي القرية حتى يضمنوا الوصول إلى الماء في حال الطوارئ. وقد يبقى الشواوي في مخيماتهم الصيفية معتمدين على مصادر المياه الخاصة بهم. كما أن اعتمادهم على الفلاحين يستمر، حتى في الشتاء: إذ يحتاجون إلى الرطب الطازج، والتمر، والشعير، والذرة من أجل الاستهلاك العائلي، كما يحتاجون أيضاً إلى العلف، والتمر لقطعانهم.

ويحوّل فصلا السنة، الشتاء والصيف، نشاط الرعي المكثف في الشتاء لدي شواوي الحير إلى عمل معتدل في الصيف. ففي الشتاء تواجه الشواوي صعوبات إطعام قطعانهم من الأعشاب الخضراء الغنية المتوافرة في السهول الجبلية. كما يجب على المخيم الواحد الذي يتكون من الأب وأسر أبنائه، أن يستمروا في أخذ قطعانهم للرعي يومياً، منذ الصباح الباكر وحتى الظهيرة. والفشل في القيام بذلك، قد يجعل البيع رديئاً، وقد يؤدي أيضاً إلى خسران جزء من القطيع في فصل الصيف. ذلك لأن قدوم الصيف يجعل عمل أهل المخيم الحفاظ عل ثبات وجودة القطيع عند

القيم الرمزية ورؤى العالم:

بعد أن أعطينا هذا القدر من التفاصيل الإثنوغرافية عن أنماط العيش لدى أهل الحير، وعن التنظيم الاجتماعي والبنى والعلاقات السياسية، وعن العلاقات فيما بين الفئتين الاجتماعيتين الأبرز، أي البيادير، والشواوي، نود الآن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، حيث نظهر الكيفية التي تتقاطع فيها الرمزية الطقوسية، والقيم الأخلاقية، والأيديولوجيا التي يمارسها أهل الحير، وهي الممارسة التي أعتقد أنها المسئولة عن إعادة إنتاج تخومهم الاجتماعية والرمزية. ولذلك، أرى أن في سعي أهل الحير لإقامة تخومهم الرمزية والاجتماعية الداخلية والخارجية، دلالة على أنهم محكومون بقوة بنسقهم ا المحلي للتصنيف. وهذا يضطلع بنسق التصنيف، بالطريقة ذاتها تماماً التي أشارت إليها الأنثروبولوجية المعروفة،ماري دوغلاس. فمنذ وقتٍ طويل، وهي تنظر إلى التصنيف على أنه نزعة إنسانية كونية، وإن كانت علاقتها محدودة جداً بالخصائص الفيزيقية. وعلى العكس تماماً، فإن لهذه النزعة الإنسانية نحو التصنيف، صلة وثيقة بالنمط الاجتماعي للقوانين والمعاني، والتي تخلق بطبيعتها شذوذاً في العالم الاجتماعي.[28] فوفقاً لماري دوغلاس فإن هذا الشذوذ يعطي المجال إلى نشوء متواصلية، تتكون من نسق اجتماعي، تضع الأفراد الكاملين من المجتمع في طرَف، والغرباء عنه في طرَف آخر. وهناك أمثلة موازية لهم من العالم الطبيعي، تتطابق مع هاتين النهايتين للمتواصلية. وهذه الأمثلة الموازية هي من الكائنات العادية والشاذة التي تقارب البشر.[29]

كما حاولنا الإيضاح قبل قليل، فإن الدونية الاجتماعية للشواوي تعادل خضوعهم الرمزي، وبخاصة عندما تتم مقارنتهم في علاقتهم مع البيادير. لقد آن الأوان لكي نكشف الوجه الآخر من هذه العلاقة، وذلك كي نرى تأثير الرمزية الطقوسية على إعادة إنتاج التخوم الرمزية والاجتماعية بين البيادير، والشواوي، وفيما بين هاتين الجماعتين السابقتين وبقية العالم.

الفلاحين لكي يحصلوا على إمدادات مضمونة من الرطب الطازج من أجل الاستهلاك العائلي، والتمر والعلف لإطعام قطعانهم. كما أن أغلب فلاحي القرية يزرعون بعض العلف في مزارعهم من أجل مواشيهم المنزلية، ويبيعون بعضاً منه إلى الشواوي الذين يدفعون في المقابل نقداً أو عيناً.

إن العلاقة بين الشواوي والبيادر، والتي سوف أناقشها بتفصيل أكثر فيما بعد، تكشف عن طبيعة بُنى السلطة والقوة، وعن العلاقات فيما بين هاتين الجماعتين. إذ تكشف سيطرة الفلاحين من خلال هذه البنى حالة التبعية التي يشغلها الرعاة. إذ إن ضعف جانب الرعاة، مفروض عليهم بفعل عامل بيئي، يتجلى بشكل كبير إما في البقاء، وإما في زوال المرعى الملائم. هذا الوضع يجعل من الشواوي خاضعين إلى ضرورة تغيير مكان التخييم كلما تم استهلاك المرعى الجيد والماء.

وتغيير موقع المخيم لا يحدث كثيراً، وإن حدث، فهذا يعني أن على الفخذ أو العائلة من الشواوي إما مغادرة أراضي عشيرتها أو فخذها إلى أراضٍ أخرى ضمن الأراضي الرئيسة للقبيلة، وإما أن تترك وطن القبيلة بأكمله وتقصد مكانا آخر ضمن أراضي قبيلة أخرى. هذه الأوضاع هي المسئولة عن إستمرار الشاوي في حالة التبعية. فهي تجبرهم على القبول برعاية قبيلة جديدة، أو جماعة جديدة، تزعم عادةً أن لها السيادة على كلّ من الأراضي القابلة للفلاحة وتلك الصالحة للرعي في وادٍ ما، أو شعبة صغيرة.وفي حال حدوث ذلك، فإن الشواوي سوف يعرض عليهم ما يلي: منحهم الحق في بناء مخيماتهم ضمن حدود القبيلة «الحرام»، واستخدام الماء والمراعي، والحق في جمع الحطب، والحماية السياسية. وفي المقابل، يتوقع منهم إظهار القبول بما يسمّيه عالم الاجتماع الفرنسي، بيير بورديو، بـ «العنف الرمزي» من قبل رعاتهم.[27] ولهذا، يجب على رعاة الماشية هؤلاء، في المقابل، إعطاء الولاء، والدعم والهدايا والإتاوة. وإلى جانب ذلك كله، يتوقع منهم أن يحرسوا المنطقة، وأن يعطوا رَوْث ماعزهم إلى حقول ومزارع رعاتهم من الأسياد.

يُصنفان رمزياً على أنهما عناصر خِزيٍ وعار. كما أن الحجريَّ في كلامه اليوميّ، يستخدم الباطنة للإشارة إليها بوصفها مرمى للزبالة. فعلى سبيل المثال، إذا ما حاول أحدهم تقديم فكرةٍ أو سلوك مخالف أو مثير للجدل إلى المجتمع الحجري، وأعتبرت الفكرة سيئة، فإن هذه الفكرة أو السلوك يُنظر إليها أو إليه على أنه إحدى السلوكات أو الأفكار، المنقولة من 'هناك، أي إنها من الباطنة. وسوف يشيرون بأصابعهم بازدراء إلى المنطقة التي تقع خلف جبالهم، إلى الشرق منها، بصفتها مصدر مثل هذه الممارسات المخزية والمعيبة. وبين هاتين النهايتين: أي الصحراء/ الجمل والساحل / البقر، يقع حزام الجبال، أو الحير، وفي هذا الحزام يقع مأزق وحيرة أهل الحير: حيث يتواجد هنا بعض من الجزء الطاهر والشريف من العالم الطبيعي، مثل الأراضي الزراعية، لكن هناك أيضاً حيوانات من المواشي الأقل طهارة والأقل شرفاً، وهي البقر والخراف.

لو وضعنا جانباً، لوهلة، نسق التصنيف الرمزي الحجري، ونظرنا إلى الطريقة التي يُنظر بها إلى أهل الحير من جانب العالم الخارجي، لربما مكننا هذا من فهم مأزق الحجريين أكثر. إذ يُنظر إليهم من خارج وسطهم، أي من قِبَل بدو الصحراء وسكان المدن الساحلية، على أنهم يقعون في الوسَط. كما أن الحجريين أنفسهم، يدركون فعلاً هذه الطبيعة الوسَطية الخاصة لموقعهم، وذلك بوصفهم مجموعة سكانية تموقعت بين الصحراء والساحل، أي بين عالمي الطهارة والدنس. ووفق هذه الكيفية يتم النظر إليهم من جانب بدو الصحراء، وبالطريقة نفسها تتم معاملتهم من جانب سكان المدن في الباطنة.[30] وفي حقيقة الأمر، يريد أهل الحير أن يعُاملوا بهذه الطريقة. هذا فيما يتعلق بالطريقة التي ينظر إلي أهل الحير من العالم الخارجي، ولكن حيث ننظر إليهم من الداخل سنرى الحجرين يرسمون تخومهم الاجتماعية بشكل مغاير. فهنا، أي في الحير، يتم استخدام كل من عالمَي الطهارة / الشرف والدنس/ العار للإشارة إلى ممارسات معيشية ثنائية ومتناقضة الطابع، وإلى الفئات

سأبدأ القول بأن لدى أهل الحير، مثلهم مثل أية جماعة أخرى من البشر، رموزاً طقوسية عديدة، ومنها رموز سائدة، مستمدة من الطبيعة، مثل: الأرض، والجمَل، والماعز، والبقرة، والخروف.يعتقد أهل الحير أن هذه الرموز الطبيعية تمتلك درجة من الطهارة ومن الدنَس، وأيضاً درجة من الشرَف ومن العار. إذن، ووفقاً لهذا التصور الكوزمولوجي أو الكوني للعالم الطبيعي، فإن الحجريين يعتبرون نطاقهم الجبلي على أنه النطاق الواقع في الوسط، أي فيما بين بيئتين طبيعتين: الصحراء (أو الظاهرة) والساحل (أو الباطنة). فبالنسبة لهم، تكون الصحراء أنقى وأطهر جزء من العالم الطبيعي، على حين يكون الساحل غير نقي أو مدنس. أما الحير، أي نطاقهم الجبلي،فيقع في الوسط، أي بين الاثنين.

وعندما يتم وضع هذه البيئات الإقليمية الإماراتية الثلاث في مقابل الرموز الطبيعية السابقة الذكر، فإنه يبدو واضحاً بأن أهل الحير ينسبون بعضاً من الرموز المذكورة أعلاه إلى كل واحدة من هذه البيئات الإقليمية الثلاث. ومن ثم، فإن الجمَل مرتبط بالصحراء «الظاهرة»، والاثنان، أي الجمل والصحراء، يُنظر إليهما على أنهما يعبّران عن موطن النقاء والطهارة والعرق الأنبل، وهم البدو. وبالنسبة لأهل الحير فإنهم يعتبرون أنفسهم منحدرين من هؤلاء البدو، وإنهم إنما ينتمون إلى هذه الثقافة البدوية والمجتمع البدوي، ويحتكمون في ممارستهم اليومية إلى هذه الثقافة نموذجاً ومثلاً أعلى لهم. كما لا بد وأن تفسر طهارة الجمل، بوصفها رمزاً للشرف، وذلك من خلال إصرار بعض الفلاحين على تربية الإبل، بالرغم من أنه لا حاجة عملية لها في الحياة اليومية المعاصرة، مقارنةً بالسنوات الماضية.

وعلى الطرف الآخر من هذا التصنيف الرمزي، تكون البقر، حيث يُنظر إليها على أنها الحيوانات المنزلية الأكثر دنَساً. وعلى الرغم من أنه قد تتم تربيتها في الحجر بوصفها حيواناً من المواشي، نجد أنها مرتبطة بالسواحل، أو بالباطنة. ويُعتبر كلّ من الباطنة، والبقر غير نقية ومدنسة، وما دام الأمر كذلك، فهما

يمكن أن تسبب الأذى، وهكذا يتحتم على النساء البقاء ضمن حظائر حيواناتهن وأن يتركن المزارع والحقول للرجال.

ويمتد هذا التقسيم الطقوسي للعالم الطبيعي إلى بقية المجتمع الحجري، وعلى هذا، فإن الشواوي ومورد رزقهم الرعوي، يتم النظر إليهم، وفق هذا التقسيم الطقوسي، على أنهم «غير أطهار»، لذا تتم معاملتهم أخلاقياً، ومن الناحية الطقوسية على أنهم «غير شرفاء». ويستند هذا النوع من الحكم على الاعتقاد بأن هؤلاء الرجال قد نسبوا أنفسهم إلى الماعز والخراف، وبذلك قبلوا بمهنة النساء حرفةً رئيسةً لهم.

وتبعاً لذلك، على الشواوي أن يظلوا دونيين، ومن ثم يقبلوا بهامشيتهم ما دام رجالهم باقين مع الماعز: فعلى الرغم من أن الشواوي من الرجال يحتفظون بتقسيم العمل عن طريق الإبقاء على صنع القرار فيما يتعلق بأمور المخيم في أيديهم، وترك النساء لتعتني بالقطعان، إلا أن هذا لا يبرر امتهانهم لحرفة الرعي.[32] وبحسب هذه الأيديولوجيا العامة والقيم الأخلاقية، فإنه متى ما اجتمع حيوان بصحبة امرأةٍ في مكان واحد، فإنه لا يجب توقع الكثير من البركة في ذلك المكان. فلا المرأة تمتلك شرفاً تتباهى به، ولا الحيوان بمقدوره أن يظلّ نظيفاً دائماً. والمُجتمِعانِ هنا هما العار والدنس. ولذا يتحتم على الرجل أن يكون بعيداً عن مثل هذه الأماكن، وذلك ليتمكن من مجابهة العار والدنس، اللذينِ تكوّنا في ذلك المكان، وذلك عن طريق جلب الشرف بصفته جزءاً من جوهره، بصفته رجلاً، والنقاء من خلال فضيلة العمل الذي عادة ما يمارسه. هذا ما تقوله الأيديولوجيا المحلية السائدة فيما يتعلق بالعار والشرف.

التخوم والحكايات:

كما إظهارنا في مقدمة هذه الدراسة، تعد ممارسة السرد الحكائي واحدة من بين طرق مختلفة، يحاول بها الشواوي، والبيادير أن يمفصلوا بُنى وعلاقات السلطة

الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة. إذ يرتبط الطهارة والشرف بالفلاحين الذين يسترزقون من الأرض، وكذلك بالرجال، بينما الدنس والعار، موسوم به الرعاة الشواوي والنساء عامة. هكذا هي الكيفية لرسم التخوم الرمزية ذهنياً، بين الفئتين الاجتماعيتين الرئيستين في المجتمع الحجري، أي البيادير، والشواوي.[31]

وفي نمط العيش الزراعي كما الرعوي، يتطابق التقسيم الصارم للعمل بين الرجال والنساء، وممارسة الزراعة والرعي، وبخاصة ذاك المتعلق بالأبقار والماعز، يتطابق هذا التقسيم على مستوى الجنسوية والعمل مع النسق الرمزي الطقوسي والقيم الأخلاقية لأهل الحير، التي تقسّم العالم الطبيعي إلى طاهر ودنس. وهذا التقسيم للطهارة والدنس في العالم الطبيعي له ما يوازيه في القيم الأخلاقية والأيديولوجيا المحلية، والتي تقسّم أيضا العالم الاجتماعي إلى شرَف وعار. إذن، وحسب هذا النسق الحجري للتصنيف، فإن الرموز الطبيعية مثل الأرض والإبل تعتبر من الفئات المنتمية إلى الطهارة، فيما ينتمي البقر والماعز إلى عدم الطهارة أو الدنس. وتماشيا مع هذا التقسيم الطقوسي للعالم، ينظر الحجريون إلى النساء، ومن ثم يعاملونهن، كأشياء دنسة، ولذا، يربطون بينهن وبين العار. كما ينظرون إلى الرجال، من جهة أخرى، على أنهم طاهرون، وبهذا، يتم النظر إليهم على أنهم مصدر الشرف وتجسدٌ له.

وامتثالاً لهذه المعتقدات الطقوسية والقيم الأخلاقية، يُتوقع من الرجال والنساء الإبقاء على ميادينهم وتخومهم متباعدة. ففي حياة القرية، حيث تتم ممارسة الزراعة والرعي، يعتبر العمل في الأرض، بناءً على هذا، شيئاً شريفاً، يجدر بالرجل أن يفعله وأن ينسب نفسه إليه، فيما يُتوقع أن يكون النهوض بأعباء البقر والماعز من أعمال المرأة. وهكذا، قد تجد النساء أنفسهن مطالبات بمدّ يد العون في مواسم التبغ أو الرطب، ولن يفكرن أبداً في المزارع أو الحقول أماكن يُرحَّب فيها بهن. وعلى العكس تماماً، من الممكن اتهام النساء من قبل الرجال بأنهن مصدر أية كارثةٍ طبيعية قد تحصل للمحاصيل الزراعية. ولكون المرأة غير طاهرة على الدوام، فإنها

ولم يدعُ أحداً من القرية إلى مائدته، ولم يره أحد في مسجد القرية. وفي أحد الأيام، وبينما كان يحلب شاته، وقف رجل دين «مُطوّع» كان مارّاً على مخيمه، أي عابر سبيل، وسأله إن كان يستطيع أن يخيّم قريباً من مخيّمه لبضعة أيام. فسمح الشاوي للمُطوّع بأن يخيّم قربه، ولكنه لم يقم بدعوته لتناول التمر والقهوة قط. وقد لاحظ المُطوّع بُخْل الشاوي وعدم تدينه فنصحه بالمواظبة على فروضه الدينية. فردّ الشاوي بغضب على المُطوّع مع الكثير من السبّ واللعن. وفي اليوم التالي، غادر المُطوّع، ونتيجة لحزنه ولاهتياجه، مات وهو في طريقه إلى قريته. وبعد أسبوع، أختفى نِصْف قطيع الشاوي تقريباً، والباقي ماتوا نتيجة مرَضٍ غريب. وعندما طلب الشاوي من مُطوّع القرية التي خيّم قريباً منها، أن يعمل له تميمة من أجل إرجاع القطيع المفقود، أخبر المُطوّعُ الشاويّ بأن البرَكة لا يمكن أبداً أن تصيبَ رجلاً طلّق الكرم وتزوّج البُخل والقذارة.

حكاية الشواوي:

ذات مرة فقد شاوي قطعانه نتيجة لموجة قحط وجفاف شديد، مما اضطره إلى مغادرة مخيمه في أعلى الجبل والذهاب إلى القرية باحثا عن عمل ما يقوم به. فوافق أحد مُلاّك الأراضي «الهَنْقري» الذي صادف أن يكون هو راعيه في القرية على أن يشغله بيداراً في أملاكه الزراعية. وبعد عام، أصبح الشاوي أكثر نشاطاً، وبدأ ينافس البيادير الآخرين في القرية، أولئك الذين كانوا يعملون للمالك ذاته الذي يعمل هو عنده. وعندما أخذ الهنقري يثق به أكثر فأكثر، ما كان منه إلا أن أعطاه بعض حقول التبغ «ضواحي الغليون» الإضافية لكي يعتني بها. وبعد سنوات قليله، أصبح الشاوي بيداراً مثله مثل باقي البيادير الذين يعملون لدى مُلاك الأراضي. وهذا الوضع الخاص والجديد للشاوي استفز البيادير الحسودين، ولذا شرعوا في خلق المتاعب

الخاصة بهم، ومن ثم، مفاوضة تخومهم الرمزية والاجتماعية،ونقل كل ذلك إلى الممارسة اليومية في الحياة. والحكايتان التاليتان كانتا ضمن حكايات عدة صادفتها في الحير، رويت لي، وتم تبادلها أو إطلاقها من جانب البيادير ضد الشواوي، أو العكس بالعكس. الأولى، حكاية البيادير، وهي حكاية رواها البيادير، لذا فانها تمثل وجهة نظرهم في الشواوي كأناس ذوي مواقف غير مطمئنة، جاهلين بالممارسة الدينية، وهم لا يحتفظون بقيم رفيعة للجود والكرم. أما الثانية،فهي حكاية الشواوي، وهي حكاية رواها الشواوي، وهي الأكثر تكراراً من جانبهم. إذ تصف إخلاص الشاوي، وتصوّر تثمينه للإيمان. ومن جانب آخر، تُظهر لنا الذهنية الحسودة للبيادير واتصافهم بالشر والأذى. ومن المفترض أيضاً أن تُظهر لنا إيمان الشواوي الأصيل وتقواهم، إلى درجة أنها تصورهم كأناس قد اختير من بينهم أشخاص ليكونوا من الأولياء الصالحين. وكل ذلك، كما تحاول الحكاية أن تقول،يعود إلى عقيدتهم الراسخة وقلوبهم الصادقة.وبصفة عامة، تُظهر كلتا الحكايتين، على الرغم من ذلك، كيف أن كليهما، أي البيادير، والشواوي، يوظفان الرموز المقدسة، مثل الإيمان الديني، والتقوى، ورموز اجتماعية أخرى، مثل الكرم، في جهودهم من أجل ترسيم تخوم كل جماعة. أخيراً، من الواضح، كما سوف نرى فيما بعد، أن البيادير، والشواوي كانوا يستخدمون هذه الرموز للإشارة إلى النموذج الحجري المثالي.

حكاية البيادير:

ذات مرة، كان هناك شاوٍ «شاوي: مفرد شواوي» وهبه والي القرية شعبة «وادي صغير» كمرعىً ومكانٍ للتخييم لعائلته وقطيعه. وبعد سنوات قليلة، أصبح الشاوي ثرياً جداً لدرجة أن قطيعه بلغ حوالي الألف رأس من الماعز، ولكن طوال السنوات التي عاشها في الوادي، لم يعطِ بعض المال لوجه الله كالزكاة مثلاً، ولم يطعم فقيراً،

وكموضوع قابل للتفاوض بين الاطراف. أما الإحالات الواردة في الحكايتين فهي تخص عدة رموز، منها مثلا: الطهارة والدنَس، والعار والشرف، والكرم والبخل، والصلات فيما بين هذه الرموز والأرض من جهة، والحيوانات التي يقوم الشاوي بتربيتها من جهة أخرى. غير أن هذه الرموز مرتبطة كذلك بالرموز الطقوسية للإسلام. ولهذا، تحاول كل فئة اجتماعية تقوية الروابط فيما بين رموزها الطقوسية الدنيوية والتي تشمل الإبل، والبقر، والماعز، والأرض، ورموزها الدينية، مثل الكرم، والتقوى، والعفة.

وقد اختلف عدة أنثروبولوجيين في قضية السرد الحكائي، ومن ثم بين بعضهم المغزى من وراء تلك القصص والحكايات التي عادة ما يتم ذكرها أو سردها إما من أفراد الجماعة إلى أفرد الجماعة ذاتها، وإما إلى الوافدين، أي الإثنوغرافيين. وهكذا، وعن طريق هذه الحكايات استطاعة جماعات عدة من ترسيخ مظاهر الصراع فيما بينها على السلطة، فكان هذا هو حال الـ «قاسما» والـ «قومالو» في مرتفعات بورما، ومُلاك الأراضي المتنافسين في جنوب لبنان، وكذلك زعماء القبائل في مرتفعات اليمن والأردن.[34] وباستخدام الاتجاه الجنسوي خلفية للدراسة الإثنوغرافية، استعرضت مثلاً ليلى أبو لغد وبشكل مثير للإعجاب، دور القصص والحكايات في السلطة المتفاوض عليها فيما بين النساء والرجال البدو من قبائل أولاد علي في الصحراء الغربية في مصر.[35] وعلى هذا يمكننا القول بان سرد القصص والحكايات بين مختلف الثقافات والمجتمعات لايتم لمجرد اللهو والمتعة فحسب، فأفراد الجماعة ينقلون أشياء كثيرة عن طريق هذه الحكايات والقصص: قيَمهم، أيديولوجيتهم، رؤاهم للعالم، وتطلعاتهم، وكذلك الحب والبغض، والحكمة والعواطف. تحاول الجماعة عبر هذه الحكايات والقصص تمرير رموزها، بل عبر هذه الحكايات، والقصص، والمجازات، وغيرها من الأساليب والاشكال البلاغية الأخرى، يتم استخدام هذه الرموز كيما تكون جلية ومتقدة باستمرار. وأهل الحير،

فيما بين الشاوي والهنقري. وبدأوا يتهمون الشاوي بأنه على علاقة بإحدى نساء القرية، إضافة إلى ذلك كله، أخبروا الهنقري أيضاً بأنهم كانوا قد رأوا الشاوي وهو يغادر كوخه كل مساء، بعد الأذان مباشرة، وفي يده إناء ماء، ويختفي في الهضاب. وفي المساء التالي، تتبّع مالك الأرض الشاوي، وهو يحمل بندقية على كتفه. وبعد برهة رأى الشاوي يجلس على صخرة مسطّحة، وبدأ في الوضوء، ثم أخذ يصلّي. فلاحظ الهنقري شيئاً غريباً يتعلق بالطريقة التي يؤدي بها الشاوي صلاته. لقد رأى الشاوي يردّد «الله أكبر» عدة مرات عندما همّ بالبدء في الصلاة، بينما تتطلّب الصلاة فعل ذلك مرة واحدة فقط. عندما انتهى الشاوي من صلاته، تقدم إليه مالك الأرض وعانقه واعتذر إليه عن شكّه به، ثم سأله: «لماذا تكرّر الله أكبر عدة مرات ؟ لا حاجة إلى ذلك !». فردّ عليه الشاوي بأنه لا يستطيع أن يرى مكة إلا إذا فعل ذلك. فسأله الهنقري مرة أخرى وهو مذهول: «هل تقصد بأنك تستطيع أن ترى مكة في صلواتك هنا ؟» فقال الشاوي: «نعم» وسأل الشاوي مالك الأرض: «وأنتم أيها البيادير، ألا ترون مكة عندما تنادون الله أكبر مرة واحدة فقط ؟» فتساءل مالك الأرض: «وكيف للمرء أن يرى مكة في صلواته ؟». ذهب الهنقري إلى القرية، وأطلع المطوع على الحادثة، فأبلغه المطوع بأن رؤية مكة في الصلاة إنما هي علامة «الرؤية»، وعلى هذا، لابدّ وأن يكون الشاوي وليّاً صالحاً. وفي ضوء ذلك أعطى الهنقري الشاوي حقلاً «ضاحية» ومزرعة «زراعة»، كما زوّجهُ من إحدى نساء القرية.

وكما يبدو من الحكايتين السابقتين، تمثل الحكايات الصور التي يكوّنها طرف ضد الآخر. وهي كذلك توضّح في نواحي كثيرة التخوم الرمزية والاجتماعية التي تخلقها كل فئة اجتماعية ضد الأخرى، وفوق ذلك، يعيدون من خلالها تعزيز الأيديولوجيا والقيم الأخلاقية للرموز الطقوسية، ومن ثم ترسيخ التخوم الرمزية عبر محاولات مستمرة من المنافسات والمفاوضات. إذاً هي ليست مجرد مقولات ذهنية مثلما اقترحته بنيوية كلود ليفي ستروس،[33] وإنما كوحدة ذات طبيعة حوارية،

الشجاعة، المعرفة، الأخبار، الحكمة، العاطفة، وغيرها من المصادر الأخرى. ومن بين هذه الأدوات المؤثرة،تبرز الأساليب البلاغية عن حكايات ومجازات، بوصف ذلك مجموعة يتسلح بها الشواوي، والبيادير أنفسهم. فمن خلال هذه الحكايات والمجازات يحاول كل من البيادير، والشواوي نقل معاني رموزهم، ومن ثم نصب التخوم والتصورات عن الآخر. إذن، ما نجابهه هنا هو عبارة عن محاولة مستمرة من جانب هاتين الجماعتين لترسيخ تأويلات مهيمنة ووحيدة لما تعنيه هذه الرموز.

أما بالنسبة إلى النساء، فعلى الرغم من أنهن أيديولوجياً مصنفات على أنهن ضعيفات، نجد أنهن في الواقع، وفي الوقت ذاته، مصدر قوة الرجال وضعفهم. فقوّة المرأة تنشأ من ضعفها؛ إذ حيث إنها المصدر الذي يعتمد عليه الشرف، ولذا يُشار إليها، مجازياً، في سياقات كثيرة، بأنها حجارة صلدة. فالرجال من أهل الحير ينظرون إلى المرأة على أنها الحجر الصلب الذي يستطيعون أن يبنوا به بيتا جيداً، كما أن هذا الحجر الصلب قد يتسبب في جرح المرء أو يكسر قدمه إذا ما وقع عليه. وهكذا إذن، فالمرأة منظور إليها على أنها الحجر التي يقع عليها قرار المحافظة على شرف زوجها، أو بدلاً من ذلك، تدميره، ومن ثم جلب العار له.[36]

لقد أظهرت الحكايتان السابقتان، ومجازاتهما الضمنية أن لنمط الممارسة دوره الجوهري في إعادة إنتاج نسق الرموز الطقوسية بين أهل الحير. وكم آمل أن تكون هاتان الحكايتان قد بيّنتا،كذلك، كيف أن التخوم الرمزية والاجتماعية لأهل الحير، إنما هي تجسيد للخطاب البلاغي اليومي. وإذا كان مخائيل باختين يرى أن أمراً مثل «الهيتروغلوسيا» يتم التحاور بشأنها من خلال الخطاب البلاغي اليومي،[37] فأننا نستطيع أن نضيف بأن التخوم الرمزية والاجتماعية، أيضا، يتم التحاور بشأنها عن طريق الخطاب البلاغي اليومي.هكذا إذن، وعن طريق هذا السياق الاجتماعي تتم رواية وسرد هذه الحكايات والمجازات إلى وافد غريب مثلي، وعن طريق هذا الخطاب البلاغي يتم إنشاء وقصّ وسَرْد الحكايات والمجازات. ومن ثم، يكون سرد

في هذه الحالة، ليسوا استثناءً فيما يخص أراءهم وأحكامهم بعضهم عن بعض، وبخاصة البيادير، والشواوي. كما أن مثل هذه الآراء والأحكام يمكن أن تكون ملحوظة من خلال الحكايات والقصص التي تنشئوها الجماعة عن نفسها، أو عن الجماعة الأخرى.

إن ربط البيادير، والشواوي بالإشكالية الرمزية الخاصة بالشرف والعار، اللذين يتلاعب بهما الشواوي، والبيادير في واقع حياتهم اليومية، هو أحد أساليب إظهار كيف يتفاوض الشواوي، والبيادير على تخومهم الرمزية والاجتماعية، وكيف يربطون الرمزية، بإحكام شديد، بعالم الطقوسية.وهكذا إذاً، فإن كلاً من الشواوي، والبيادير، عن طريق ربط أسلوب معيشتهم بمفهوم الطهارة والدنس، إنما هم في الحقيقة يحاولون ربط هذه المفاهيم بالأيديولوجيا الأخلاقية للشرف والعار، ومن ثم تناضل كلّ واحدة من الجماعتين من أجل ربط طبيعة وأسلوب معيشتها بالقوة الرمزية للشرف. وعلى الرغم من أن حقيقة الأيديولوجيا الحجرية السائدة عن الشرف تصنّف الأرض على أنها، طقوسياً، أكثر نقاء من الماعز والخراف، غير أن الشواوي بدورهم يقاومون مثل هذه الأيديولوجيا والممارسة ذات الطابع المهيمن، وذلك عن طريق إظهار التقارب في ممارستهم الدنيوية للرعي، أي رعي الأغنام، إلى رعي الإبل الذي يمارسه البدو في الظاهرة. ويدل هذا النوع من المقاومة التي يلجأ إليها الشواوي، علي أنه لم يتمّ ترك مفهوم الشرف، ولن يتم ترك أية مفاهيم أخرى مرتبطة بالرموز الطقوسية والتخوم الاجتماعية في واقع الحياة اليومية، دون مفاوضة أو منافسة من جانب الفئات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد.

إن كلا من الفلاحين والرعاة الحجريين، في مستوياتهم المتفاوتة من المساومة والحوار الاجتماعي، يحاولون التأكيد على أن كل الأبواب يجب أن تظل مفتوحة على كل استعمال محتمل لأي نوع من الأدوات، وأيضاً لكي يقرّوا معنى وتفسيراً واحداً لتلك الرموز المرتبطة بتخومهم. فكل الأدوات ممكنة ومعروضة للاستخدام:الجود،

تمثل تأثر ثقافاتهم الأصلية بمؤثرات غير إسلامية. مع ملاحظة أن الاستبعاد المطلق لطقوس تتعارض مع ثقافة المجتمع، يقابله من جهة أخرى استخدام كثيف لطقوس من الثقافة نفسها، وقد تؤدي الغرض ذاته، وفي هذا الصدد ينظر أحد الأنثروبولوجي، أبنر كوهين، إلى الأمر على النحو التالي: «إذا كان الإسلام الأصولي التقليدي يعارض توظيف الرسم، والنحت، والرقص والموسيقى، في نسقه الرمزي، فإن استعمالاً كثيفاً قد نشأ في البلدان الإسلامية الأرثوذكسية المتمسكة بالتعاليم، لعدد كبير من الأشكال اللغوية، منها: الخطابة البلاغية، والأمثال، وما شابهها».[44] وسنضيف أيضاً من جهتنا: الحكايات والمجازات إلى قائمة أبنر كوهين. وذلك بسبب أنه من خلال الحكايات والمجازات، التي يتم استخدامها في سياقات خطابية مختلفة، يمكن أن يدرك المرء ما يلي، أولاً الأشكال الرمزية الأولية التي تمثل الطبيعة الخاصة أو مظاهر حياة الإنسان، ثانياً المعاني الموظفة في هذه الأشكال الرمزية، [45] ذلك أن دراسة الرمزية في المجتمعات القبلية الإسلامية في الشرق الأوسط تتطلب طلاقة كافية في لغات السكان الأصليين، الأمر الذي سيجعل الأنثروبولوجي قادراً على الاستغراق في حوار ات عميقة مع رعاتهم وفلاحيهم؛ إذ إن مثل هذه الحوارات والمحادثات، تعد بمثابة العين والإذن الحساستين، وهي الوسيلة الأكثر فعالية التي بها يستطيع المرء أن يكوّن معنى لتلك الألفاظ والإيماءات التي من خلالها، أي بواسطة هذه التكوينات الخطابية، يتم نقل الكثير من الحكايات والمجازات والرسائل البلاغية الأخرى، ولهذا ليس الأمر صحيحاً دائما بأن الطقوس الدنيوية أو الدينية المطبقة والممارسة علانية في المجتمع، هي بالضرورة التمثلات الثقافية التي تتجلى فيها الرموز.

هذه الحكايات والمجازات إنما تخدم وتعمل، من بين أشياء أخرى على تأسيس التخوم الرمزية والاجتماعية فيما بين البيادير، والشواوي، ومن ثم مفاوضة المعنى الضمني لبنى وعلاقات السلطة فيما بينهم. وإذا كان سرد هذه الحكايات والمجازات يخدم إدارة سياسة التخوم، فإنها بالمثل تساعد راويها: فهي تمكنه من استثارة ما يسميه ميشيل روزالدو هنا بالشعور المشترك الجمعي نحو تلك الرموز المعنية.[38] إن إشكالية تأثير تجربة الراوي على معنى الرموز قد ألقي عليها الضوء بشكل كافٍ من قِبل ريناتو روزالدو، فهو يرى أن السرد والتجربة عاملان لهما، بلاشك، تأثير عظيم في فهم المتلقين أو الناس بصفة عامة للرموز، كما أن لهما تأثيراً في سلوكهم.[39] وكذلك كان الأمر لدى فيكتور تيرنر وجيمس فرنانديس،[40] فإن التجربة في مثل هذه الحكايات والمجازات تعتبر مهمة جداً في إدامة حياة هذه الأشكال الرمزية، ومن ثم توفير السلطة للناس للدفاع عن قضيتهم، وأيضاً منح الأنثروبولوجي الفرصة لكي يتعلم معنى هذه الرموز.

الخاتمة:

لقد كانت دراسة أنماط وأساليب ممارسة العيش من أهم الطرق المنهجية لدى عدد من الدراسات الإثنوغرافية التي اهتمت بدراسة المجتمعات الرعوية في الشرق الأوسط، [41] وخاصة عند دراسة قضايا متعلقة بالرمزية والطقوسية.[42] ولهذا، اعتبر نشاط الترحال بمثابة أحد الميادين الرئيسة التي يتم عبرها تجسيد الرمزية الطقوسية. ولكن مؤخراً، أظهرت دراسات أخرى أن كفاءة الأنثروبولوجي في إتقان لغة الجماعة التي يدرسها تضيف الكثير إلى استجلاء الأبعاد الكامنة بين السطور للرمزية.[43] وفي ظل وجود دين ذي تقاليد عريقة، كالإسلام، يمكننا أن نفهم السر وراء استبعاد بعض الممارسات الطقوسية لمجتمعات وثقافات محلية معينة، وقد تُستبعد هذه الممارسات بصورة مُطلقة، بل قد يُنظر إليها، بشكلٍ أو بآخر، على أنها

الأحدث التي تمسّ المشكلة ولكن عبر منظور إقليمي، خاصة الإقليم الجنوبي من بلوشستان التي قام بها الأنثروبولوجي الإيطالي، أغو فابيتي، (1992)، راجع:

Nelson, *The Desert and Sown: Nomads in the Wider Society,* 1973.
Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* 1979.
Eickelman, *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach,* 2001.
Khoury & Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East,* 1990.
Fabietti, Power Relations in Southern Baluchistan, 1992.

4) Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology,* 1975.

5) Cohen, *The Symbolic Construction of Community,* 1985.
Cohen, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community,* 1987.

6) Barth, "Introduction," In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Group and Boundaries,* 1969.

7) تناول الأنثروبولوجي النرويجي، فريدرك بارث، مثلاً، التخوم الاجتماعية في سياق جنوب الجزيرة العربية، وذلك عند دراسته للمدينة العُمانية، صحار، فقد درس بارث العلاقة فيما بين الفئات الاجتماعية المختلفة التي تشكل المجتمع الصُحاري، حيث تضم الجماعات البدوية وغير البدوية، وذلك باستخدام الإثنية في سياق منهج يركز على الفعل الاجتماعي، عوضاً عن منهج رمزي التوجه. من أجل تفاصيل أكثر، انظر دفاع فريدرك بارث لهذا المنهج في الفصل الحادي والعشرين . ومن أجل الحصول على معلومات عن بدو الشواوي في ذلك الجزء من جنوب الجزيرة العربية، انظر الفصل الثامن عشر، والتاسع عشر من دراسة فريدرك بارث. ومثال آخر عن منهج «الفعل الاجتماعي»، مثلما تم تطبيقه في مجتمع معقد، يمكن العودة أيضا إلى دراسة التمايزات الاجتماعية في إحدى مدن جنوب اليمن «حريضة»، والتي قام بها الأنثروبولوجي عبدالله بوجره، راجع:

Barth, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town,* 1983.
Bujra, *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town,* 1971.

8) Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology,* 1975.
Cohen, *The Symbolic Construction of Community,* 1985.
Cohen, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community,* 1987.

9) Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays,* 1973.
Rabinow & Sullivan (eds) "The Interpretive Turn: a Second Look," In *Interpretive Social Science: A Second Look,* Paul Rabinow and William M. Sullivan (eds.), 1979

الحواشي

1) تعتمد المعلومات الإثنوغرافية الواردة في هذه المقالة على إقامتي في الإقليم الساحلي من دولة الإمارات فيما بين عامي (1976-1984م)، وفيما بعد، على عملي الحقلي الإثنوغرافي بين سكان أهل الحير في جبال الحجر الغربية (1987-1995م). وقد قمت بعملي الحقلي بشكل كبير في أوساط الجماعات القبلية شبه المترحّلة، التي تسكن النطاق الجبلي من دولة الإمارات، أي الحجر. إنني ممتن للغاية للدعم الذي قدمته لي جامعة البحرين أثناء إنجازي لعملي الحقلي فيما بين عامي 1978م و1988م. وإنني ممتن بصورة أعمق لجميع أصدقائي من أهل الحير، الحأياء منهم والذين توفاهم الله، فلولاهم ما تمكنت من الاقتراب بعمق أنثروبولوجي كاف من مجتمع وثقافة «الحير».
كما أود أن أشكر كل من: أنتوني غود وألن كمبل،من جامعة أدنبرة ببريطانيا، ووديل إيكلمان من كلية دارتموث بأمريكا، وسليمان نجم خلف من جامعة الشارقة، وشارلز سارفان من جامعة البحرين، لتعليقاتهم المفيدة على المخطوطة الأولى من هذه المقالة. كما أنني ممتن أيضاً لكل من : بيتر باركيس (1987) وسوزان رازموسن (1992) لذلك القدر الكبير من الإلهام والتنوير الذين اكتسبتهما من جراء قراءة أعمالهما. وبمناسبة نشري للترجمة العربية الحالية لهذه الدراسة، أود أن أعرب عن إمتناني للزميلة زينب أحمد، من البحرين، على الجهد الذي بذلته في ترجمة هذه الدراسة، في صورتها الأولية، إلى العربية، على أنني أتحمل وحدي، وفي كل الأحوال، مسئولية ما ورد في هذه الدراسة من آراء وأفكار.أما عن هذه الدراسة فقد نشرت لأول مرة بالإنجلنزية، إلا أنني قد أجريت عليها بعض التعديلات، سواء في متن النص أو مصادرها الببلوغرافية وذلك تعمياً للفائدة، راجع:

Yateem, Aspects of Social and Symbolic
Boundaries Among the Bedouin of the Emirates, 2001.

2) قد يشمل البدو الحجريون، كمجتمع، على أناس يمارسون مهنة الزراعة، على الرغم من أن بقية أهالي الإمارات ينظرون إلى الحجريين ويطلقون عليهم، سواء أكانوا فلاحين أم رعاة، (بدو الحير). ولهذا، يستعمل لفظ «بدو» يستعمل في هذه المقالة بطريقة وبسياق مشابه لذلك الاستخدام.

3) على الرغم من أن هذه الدراسة لا تعالج الطبيعة السياسية لعلاقات السلطة بالمعني الضيق، نجد أنه بوسع القاريء المهتم بهذا الجانب من العلاقات بين الرعاة والفلاحين مراجعة عدة أعمال، من بينها، على سبيل المثال، الأعمال التالية لـ: سينثيا نيلسون (1973)، وريشارد تابر (1979)، وفيليب خوري، وجوزيف كوستنر (1990)، والعمل الشائق لـ ديل إيكلمان؛ إذ بحث من خلاله المشكلة بالرجوع إلى دراسات إثنوغرافية عديدة عن الشرق الأوسط (2001). كما تجدر الإشارة أيضاً إلى الدراسة

22) إن كلمة «بيدار»، في الاستعمال السياقي الحجري، لا تدل فقط على أصحاب الحيازات، وفق نظام «البيدرة» أي المحاصصة، أو العمال الزراعيين، وإنما على أي شخص يعتمد في كسب رزقه على النشاط الزراعي. ولمزيد من الإيضاحات التاريخية حول «البيادير» فئةً اجتماعية، وحول علاقتهم بالجماعات الاجتماعية الأخرى في عمان والإمارات، انظر وجون ليكنسون، وفراوكة هيردبي. وحول الجانب الاقتصادي لزراعة النخيل لدى فلاحي عُمان الداخلية، انظر المعالجة الأنثروبولوجية التي يقترحها فريدريك بارث. ولوصفٍ اقتصادي- اجتماعي عام عن الشواوي في جنوب عُمان، انظر جون بيركس. بالإضافة إلى ذلك، انظر أيضاً فريدريك بارث من أجل بعض الوصف والتحليل للعلاقة بين الشواوي الذين يعيشون في أطراف المدينة العُمانية الجنوبية، صُحار، وسكان تلك المدينة. راجع:

Wilkinson, Bayasirah and Bayadir, 1974.
Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman,* 1977.
Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates: A Society in Transition,* 1996.
Barth, *Factors of Production, Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia,* 1978.
Birks, The Shawawi Population of Northern Oman: A Pastoral Society in Transition, 1976.
Barth, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town,* 1983.

23) Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman, 1977,* p178.
Wilkinson, *The Immate Tradition of Oman,* 1987, pp. 21-23.

24) يسود هذا النوع من الاستعمال لكلمة «قبيلة» بشكل واسع في كتابات الرحالة والمؤرخين والجغرافيين البريطانيين، مثل:صومائيل مايلز، وبرترام توماس، وجون كيلي، وجون لوريمر، وكذلك في تقارير الإدارة البريطانية عن الخليج والجزيرة العربية. وهو مفهوم، كما ذكرنا في متن الدراسة، مبني على توظيف سياسي وحاجة إدارية لهذا الاستخدام، الكولونيالي الطابع، وليس له أي علاقة بالتراث الإثنولوجي والأنثروبولوجي الفيكتوري السائد آنذاك، راجع:

Miles, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf,* 1919.
Thomas, *Alarms and Excursions in Arabia,* 1931.
Thomas, *Arabia Felix: Across the Empty Quarter of Arabia,* 1931.
Kelly, *Britain and the Persian Gulf* 1795-1885, 1968.
Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia,* 1908-15.

25) للاطلاع علي ثقافة زراعة النخيل، من منظور إثنوغرافي وتاريخي، في مجتمعات متفرقة من الجزيرة العربية، نحيل القارئ للمصادر التالية:

Vidal, *The Oasis of al-Hasa,* 1955.
Stevens & Cresswell, The Future of Date Cultivation in the Arabian Peninsula, 1982.

10) Rasumssen, Ritual Specialists, Ambiguity and Power in Tuareg Society, 1992.

11) Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* 1925.

12) انظر على وجهة الأخص الفصل الأول من عمل ميشيل فوكو المعروف بـ «**أركيولوجيا المعرفة**»، وكذلك الأعمال التالية لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو:

Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* 1972.
Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* 1977.
Bourdieu, *The Logic of Practice,* 1990.

13) Bauman, *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative,* 1986.

14) Fernandez, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture,* 1986, pp. 30-31.

15) على الرغم من أن هذه الدراسة تتحدث عن الحجريين بشكل عام، أرى أنني أود أن استرعى انتباه القارئ إلى حقيقة أن عملي الحقلي الإثنوغرافي قد تم في أغلبه بين قبائل الشرقيين، الذين قضيت معظم الوقت معهم.أما تعميماتي، هاهنا، على القبائل الأخرى في إقليم الحير فهي مبنية على زياراتي الحقلية المتفرقة بين قبائل أخرى من إقليم الحير، وعلى معرفتي ودراستي للحير بشكل عام.

16) عمر فاروق، **الخليج العربي في العصور الوسطى**، 1983, ص 26.

17) العوتابي، **الأنساب**، المجلد الأول، 1984 ، ص 375.

Beeston, Kinda, *The Encyclopaedia of Islam,* 1986.

18) التصور الجينولوجي المعروض في هذه الدراسة يستند إلى المعلومات الجنيولوجية التي حصل عليها الباحث خلال عمله الحقلي الإثنوغرفي، وعلى مصادر عربية وأخرى أوروبية منشورة، مثل: العوتابي ، والسيابي، الحمداني، ووليكنسون ، راجع:

العوتابي، **الأنساب**، المجلد الأول والثاني، 1984.

السيابي، **صفة الأعيان في أنساب أهل عمان**، 1965.

الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، 1983.

Wilkinson, The Origins of the Omani State, 1972.

19) Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia,* 1908-15, pp.1432-1436.

20) الأزوكي، **كاشف الغمة: الجامع لأخبار الأمة**، 1980, ص 19.

العوتابي، **الأنساب**، المجلدالثاني، 1984, ص 122.

21) Ministry of Agriculture and Fisheries, *Meteorological Reports on Rainfall, Temperature, and Wind of the Eastern Region and Mountain Zone,* 1986.

Campbell, *Honour, Family, and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community,* 1964.
Parkes, Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush, 1987.
Parkes, *Kalasha Society: Practice and Ceremony in the Hindu Kush,* 1990.
Barth, *Nomads of South Persia:The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy,* 1961.
Tapper, *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* 1979.
Beck*, The Qashaq'i of Iran,* 1986.

33) Levi-Strauss, *Totemism*, 1961.
Levi-Strauss, *The Savage Mind,* 1966.

34) Leach, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure,* 1954, chap. 9.
Gilsenan, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Power in an Arab Society,* 1996.
Caton, *"Peaks of Yemen I Summon" : Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe,* 1990.
Shryock, *Nationalism and the Geneological Imagination: Oral History and Textual Anthority in Tribal Jordan,* 1997

35) Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories,* 1993.

36) Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* 1966, p. 24,113.
Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* 1977, p.40-44.

37) Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays,* 1981, p. 273

38) Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life,* 1980, p. 25.

39) Rosaldo, Ilongot Hunting as Story and Experience, In Victor Turner and Edward. M. Bruner (ed.) *The Anthropology of Experience,* 1986, p. 97.

40) Turner, Dewey, Dilthy, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience, In Victor Turner and Edward M. Bruner (ed.) *The Anthropology of Experience,* 1986.
Fernandez, *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture,* 1986

41) Barth*, Nomads of South Persia:The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy,* 1961. Tapper*, Pasture and Politcs: Economic Conflicts and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* 1979.
Tapper, Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan, In E. Tonkin (ed.) *History and Ethnicity,* 1989.

42) راجع نقاشاً أكثر إيضاحاً حول هذه النقطة لدى إمريزبيترز:
Peters, The Paucity of Ritual among Middle Eastern Pastoralists, In Akbar S. Ahmed and David M. Hart (eds.) *Islam in Tribal societies: from the Atlas to the Indus,* 1984.

43) Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society,* 1986.
Beck, *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran,* 1991.

Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman,* 1977.
Costa, Adaptation of Man to the Environment: The Arabian Experience, 2000.
Barth, Factors of Production, Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia, 1978.

26) راجع الأعمال التالية لكل من دونالد كول ووليم لاكنستر عن بدو الجزيرة العربية، وفرديرك بارث ولويس بيك وريتشارد تابر عن بدو إيران، وفليب سالزمان عن بدو بلوشستان:

Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter,* 1975.
Lancaster, *The Rwala Bedouin Today,* 1981.
Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy,* 1961.
Beck, *The Qashaq'i of Iran,* 1986.
Beck, *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran,* 1991.
Tapper*, Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* 1979.
Salzman, *Black Tents of Baluchistan,* 2001.
Salzman, *Kin and Contract in Baluchi Hearding Camps,* 1992.

27) Bourdieu*, Outline of a Theory of Practice,* 1977, p. 192.

28) Douglas*, Implicit Meanings: Essays in Anthropology,* 1975, p. 281, 282.

29) Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology,* 1975, p. 281.

30) ترتكز هذه المعلومات على زياراتي المتكررة، وعلى نقاشات معمقة مع عدد من الأصدقاء وأقاربهم من أهل الحير الذين لا يزالون يعيشون في المنطقة الصحراوية، أي الظاهرة أو الرمول.

31) سوف أقتصر بشكل كبير في نقاشي للتخوم الرمزية على الفلاحين والرعاة فقط. ولذلك، فإن صلة التخوم الرمزية بالفئات الجنوسية، أي من حيث الذكورة والأنوثة،سيتم توضيحها عند الضرورة فقط. ومن أجل دراسات إثنوغرافية، جنوسية التوجّه عن وضع ودور النساء بالنسبة للرجال في سياق جنوب شبه الجزيرة العربية، انظر: آنّ ويكان، وكريستين إكلمان، وعايدة كنفاني، راجع:

Wikan, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*, 1982.
Eickelman, *Women and Community in Oman,* 1984.
Kanafini, *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women,* 1983.

32) نوجه نظر القارئ إلى مزيد من التأمل في الدور الذي تقوم به القيم المختلفة التي تشغلها البقر والأرض والخراف والماعز في النظام الحجري للرموز الطقوسية لدى مقارنتها مع الرعاة اليونان ، وكذلك الرعاة في أفغانستان وإيران، خاصة لدى: جون كامبل، وبيتر باركس، وفريدريك بارث، وريتشارد تابر، ولويس بيك، راجع:

(Leiden: E. J. Brill) 2nd. ed., Vol. V.

Birks, J. S. (1976) "The Shawawi Population of Northern Oman: A Pastoral Society in Transition," *Journal of Oman Studies* 2, 9-16.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press).

_____ . (1990) *The Logic of Practice* (London: Polity Press).

Bujra, Abdullah S. (1971) *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town* (Oxford: The Clarendon Press).

Campbell, John K. (1964) *Honour, Family, and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*
(New York and Oxford: Oxford University Press).

Caton, Steven C. (1990) *"Peaks of Yemen I Summon"* : *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe* (Berkeley: University of California Press).

Cohen, Abner. (1969) "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations," *Man* (N. S.) 4, 215-235.

Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*
(London: Routledge).

_____ . (1987) *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community* (Manchester: Manchester).
University Press.

Cole, Donald P. (1975) *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Chicago: Aldine).

Costa, Paolo M. (2000) "Adaptation of Man to the Environment:
The Arabian Experience, " *The Journal of Oman Studies* Vol. 11, 75-81.

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul).

______. (1975) *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London and New York: Routledge).

Eickelman, Christine (1984) *Women and Community in Oman* (New York & London: New York University Press).

Eickelman, Dale (2001) *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach.* Englewood Cliff, New Jersey: Prentice-Hall. (4th ed.)

Fabietti, Ugo (1992) "Power Relations in Southern Baluchistan," *Ethnology* 31, 98- 102.

Fernandez, James W. (1986) *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture* (Bloomington: Indiana University Press).

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge* (London and New York: Routledge).

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books).

Gilsenan, Michael (1996) *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Power in an Arab Society* (London: I. B. Tauris).

44) Cohen, Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations, 1969.

45) هناك تطبيقات مهمة لاستخدام المجاز في المجال الاقتصادي، انظر من بينها معالجة ستيفين غوديمان لعدد من الحالات في سياق بعض المجتمعات الرعوية الأفريقية، راجع:

Gudeman, *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood,* 1986.

المراجع العربية:

عمر فاروق، **الخليج العربي في العصور الوسطى**، دبي، دار القلم، 1983

العوتابي، سالم بن مسلم العواتبي الصحاري، **الأنساب**، مسقط، وزارة الثقافة والتراث القومي، 1984

السيابي، سالم بن حميد، **صفة الأعيان في أنساب أهل عمان**، بيروت، 1965

الهمداني، أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، 1983

الأزوكي، سرحان بن سعيد، **كاشف الغمة: الجامع لأخبار الأمة**، مسقط، وزارة الثقافة والتراث القومي، 1980

References Cited:

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press).

_____ . (1993) *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press).

Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination* : *Four Essays*. Edited by Michael Holquist (Austin: University of Texas Press).

Barth, Fredrik (1961) *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Kamesh Confederacy* (Oslo: Universitetsvorlaget; London: Allen & Unwin).

_____ . (1969) "Introduction," in *Ethnic Group and Boundaries* , ed. F. Barth (London: George Allen & Unwin).

_____. (1978) "Factors of Production , Economic Circulation, and Inequality in Inner Arabia," in *Research in Economic Anthropology*, ed. E. Dalton (Greenwich & Conn: JAI Press).

_____. (1983) *Sohar: Culture and Society in an Omani Town* (Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press).

Bauman, Richard (1986) *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative* (Cambridge. Cambridge University Press).

Beck, Lois (1986) *The Qashaq'i of Iran* (New Haven: Yale University Press).

____. (1991) *Nomad: A Year in the Life of a Qashqa'i Tribesman in Iran* (London: I. B. Tauris).

Beeston, A. F. L. (1986) "Kinda" *The Encyclopaedia of Islam*

Rosaldo, Renato (1986) “Ilongot Hunting as Story and Experience,” in *The Anthropology of Experience,* eds. Victor Turner and Edward. M. Bruner (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).

Salzman, Philip Carl (2001) *Black Tents of Baluchistan* (Smithsonian: Institution Press).

_____ . (1992) *Kin and Contract in Baluchi Hearding Camps* (Naples: Istituto Universitario Orientale).

Shryock, Andrew (1997) *Nationalism and the Geneological Imagination: Oral History and Textual Anthority in Tribal Jordan* (Berkeley: University of California Press).

Stevens, J. & E. Cresswell, E. (1982) “The Future of Date Cultivation in the Arabian Peninsula.” *Asian Affairs* (N.S.) 59, 135-145.

Tapper, Richard (1989) “Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan,” in *History and Ethnicity* , eds. E. Tonkin (London: Routledge).

_____ . (1979) *Pasture and Politics: Economic Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran* (London: Academic Press).

Thomas, Bertram S. (1931) *Alarms and Excursions in Arabia* (London: George Allen & Unwin).

______. 1932. *Arabia Felix*. *Across the Empty Quarter of Arabia* (London: Jonathan Cape).

Turner, Vitctor (1986) “Dewey, Dilthy, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience,” in *The Anthropology of Experience*, eds. Victor Turner and Edward M. Bruner (Urbana and Chicago: University of Illinois Press).

Wikan, Unn (1982) *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Wilkinson, John C. (1972) “The Origins of the Omani State,” in *The Arabian Peninsula: Society and Politics*, ed. Derek Hopwood (London: Allen & Unwin).

_____ . (1974) “Bayasirah and Bayadir,” *Arabian Studies* 1, 75-85.

_____ . (1977) *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman* (Oxford: Clarendon Press).

_____ . (1987) *The Immate Tradition of Oman* (Cambridge: Cambridge University Press).

Yateem, Abdullah A. (2001) “Aspects of Social and Symbolic Boundaries Among the Bedouin of the Emirates”. *Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies.* Vol. 27, No. 103, 49-87.

Vidal, F. (1955) *The Oasis of al-Hasa*. Dhahran: Arabian American Oil Company.

Gudeman, Stephen (1986) *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood* (London: Routledge & Kegan Paul).

Heard-Bey, Frauke (1982) *From Trucial States to United Arab Emirates: a Society in Transition* (London: Longman).

Kanafini, Aida (1983) *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women* (Beirut: American University of Beirut).

Kelly, J. (1968) *Britain and the Persian Gulf 1795-1885* (London: Clarendon Press).

Khoury, Philip & Kostiner, Joseph (eds.) (1990) *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press).

Lancaster, William (1981) *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge: Cambridge University Press).

Leach, Edmund R. (1954) *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (London: The Athlone Press).

Levi-Strauss, Cluade (1961) *Totemism* (trans.R. Needham) (London: Merlin Press).

_____ . (1966) *The Savage Mind* (London: Weidendfeld & Nicolson).

Lorimer, J. G. (1908-15) *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia, 6 Vols. Historical, Geographical and Statistical* (Calcutta: Superintendent Government Printing. Republished by Gregg International: Westmead, England, 1970).

Mauss, Marcel (1925) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* (Tans. W. D. Halls) (London: Routledge).

Miles, S. B. (1919) *The Countries and Tribes of the Persian Gulf* (London: Harrison & Sons).

Ministry of Agriculture and Fisheries (1986) *Meteorological Reports on Rainfall, Temperature, and Wind of the Eastern Region and Mountain Zone* (Dubia, United Arab Emirates).

Nelson, Cynthia. (ed) (1973) *The Desert and Sown: Nomads in the Wider Society* (Berkeley: University of California)

Peter Parkes (1987) “Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush,” *Man* (N.S.) 22, 637-660.

_____ . (1990) *Kalasha Society: Practice and Ceremony in the Hindu Kush.* Oxford: Claredon Press.

Peters, Emrys (1984) “The Paucity of Ritual among Middle Eastern Pastoralists,” in *Islam in Tribal societies: from the Atlas to the Indus, eds*. Akbar S. Ahmed and David M. Hart (London: Routledge & Kegan Paul).

Rabinow, Paul. & Sullivan, William M. (eds) (1979) “The Interpretive Turn: a Second Look,” in I*nterpretive Social Science: A Second Look* , eds. Paul Rabinow and William M. Sullivan (Berkeley: University of California Press).

Rasumssen, Susan (1992) “Ritual Specialists, Ambiguity and Power in Tuareg Society,” *Man* (N.S.) 27, 105-128.

Rosaldo, Michelle Z. (1980) *Knowledge and Passion: I longot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press).

الثقافة:
ميدان تنظير وممارسة مستقل بذاته

د. محمود الذوادي *

«تمثل الثقافة أعلى الظواهر المعروفة مستوى أو تلك التي يمكن تخيلها الآن – في عالم الطبيعة»

من كتاب: Culture: Acritical Review of Concepts and Definitions / Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn

يشهد العالم اليوم تغيّرات هائلة في الفضاء الثقافي، ولا يقتصر ذلك على تغيّر الطابع الثقافي تغيّرا جذريا بسبب التغيّرات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والبيئية، والتقنية. بل لأن الثقافة نفسها أصبحت تمثل اليوم أكثر فأكثر عاملا مهماً في شئون الفرد، والمجموعة، والقطر والعالم ككل.

إن إعلان الأمم المتحدة عن العقد العالمي للتنمية الثقافية (١٩٨٨- ١٩٩٧) يعد أحد المؤشرات على الأهمية المتزايدة للثقافة في عالم اليوم. كما أن تعيين الأمم المتحدة واليونسكو للجنة حول الثقافة والتنمية يعتبر هو الآخر مقياسا لأهمية الثقافة. ويمثل قرار المكتب العالمي للتربية (١٩٩١) تخصيص ندوته العالمية الثالثة والأربعين لموضوع التربية والتنمية الثقافية (١٩٩٢) دليلا ثالثا على أهمية المسألة الثقافية اليوم. ومع ذلك، تتمثل أهم المؤشرات على قيمة الثقافة في المعنى المتزايد للثقافة في حياة الأفراد وشئون الأمم.

* *أستاذ علم الاجتماع، تونس.*

فمراجعة أدبيات الثقافة تشير إلى أن معظم تلك التعاريف هي عبارة عن تفرعات لعدد قليل وأساسي «لمفاهيم الثقافة». وهذا من شأنه أن يسمح بالتقليل من العدد الضخم من التعاريف، الأمر الذي يجعل الباحث أكثر قدرة على التعامل معها. وفي نطاق هذا البحث، فإن أهم تلك المفاهيم جميعا للثقافة هي المفاهيم الفلسفية، والفنية، والتاريخية، والأنثروبوليجية، والسوسيولجية، والبيئية، والبيولوجية، والكونية (الكوسمولجية)[٢] ومن الطبيعي أن تكون تلك المفاهيم ذات علاقات حميمة بالتخصصات المعرفية التي كان لها أكبر الأثر في الماضي وفي العصر الحديث على الثقافة، وتتمثل تلك التخصصات المعرفية في الفلسفة، والفنون، والتاريخ، وعلوم الاجتماع، والأنثربولوجيا، والبيئة، والبيولوجيا، والكوسمولوجيا.

ففي العهود القديمة استعمل الفلاسفة كلمة الثقافة بمعنى عملية تثقيف العقل، فالفيلسوف سيسرو Cicero عُرف عنه قوله: «الثقافة هي فلسفة العقل». أما في القرون الوسطى فقد وقع تصور الثقافة في مصطلحات فنية، مثل: فنون الشعر، والموسيقى، والمأساة، والأغاني المقدسة، والرقص، والكوميديا الملحمية، والغنائية. وقد استعملت كلمة الثقافة في النصف الأول من القرن التاسع عشر في معان تاريخية، مثل: «كل الذي تبقّى بعد نسيان كل شيء آخر، أو «إرث الماضي» ومع نهاية القرن التاسع عشر، تأثرت الثقافة بتصور علم الأنثروبولوجيا لها. فالثقافة، في تصور هذا العلم هي «نمط الحياة الكامل». وهو المعنى الذي استعمله عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي إدوار تيلار Sir Edward Burnett Tylor في تعريفه المشهور للثقافة. ففي كتابه أصول الثقافة (1871) Orogins of Culture عرّف تيلور الثقافة «بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة، والعقيدة، والفن، والأخلاق، والقانون، والتقليد، وأي مقدرات وعادات أخرى يتعلمها الإنسان كعضو في المجتمع»[٣] وفي القرن العشرين فقد عرفت الثقافة صيغا مختلفة حسب التخصصات المعرفية. فعلم الاجتماع نظر إلى الثقافة على أنها مجموعة من الرموز والقيم المشتركة، على حين

فليس هناك فقط عدد أكبر فأكبر من شعوب العالم التي يزداد وعيها بالدور الأساسي الذي تقوم به الثقافة في حياتهم، بل هناك أيضا عدد أكبر فأكبر من المجتمعات التي يزداد شعورها بتأثير الثقافة على ذاتيتهم وقيمهم ورفاهيتهم وبقائهم. ونتيجة لهذا الوعي المتزايد بالنسبة لأهمية الثقافة، فإن هناك جهودا متضافرة لتعزيز السياسات والممارسات والبرامج والإمكانات الثقافية.

ومن ثم تصبح الحاجة لتحديد طبيعة ومعنى وأهمية الثقافة أمرا مطلوبا في ضوء هذا الالتزام من أجل تقوية البنية التحتية للثقافة. فما الثقافة بالضبط؟ وكيف وقع تعريفها وتصورها؟ وما مجالها وموضوعها؟ وما مناهج دراستها وتقنياتها؟ وماذا نعني بمصطلحات مثل التنمية الثقافية، والسياسة الثقافية، والهوية الثقافية، والعلاقات الدولية؟ وهل الثقافة مهمة إذا ما نظر إليها داخل الإطار العام للأشياء؟ فمن المسلم به أن هناك حاجة ماسة لوضوح أكبر بخصوص مفهوم وتعريف ومجال وجوهر ومنهجية الثقافة؛ وذلك لكي نوسع ونعمق فهمنا الجماعي للدور الذي ينبغي أن تقوم به الثقافة في العقود القادمة. كما أن الأمر يحتاج إلى رؤية أوضع بالنسبة للثقافة كميدان للتنظير والممارسة في الماضي، وكيف ينبغي أن تكون في المستقبل؟

مفهوم الثقافة:

إذا أردنا أن تكلل جهودنا بالنجاح في سعينا لتحديد الدور الذي ينبغي أن تقوم الثقافة مستقبلا في العالم، فإنه من الضروري تحقيق إجماع عام حول ما يعنيه مصطلح الثقافة. فالأمر ليس بسيطا كما يمكن أن يبدو. فمحاولة مجموعة من العلماء توضيح معنى الثقافة منذ عقود عدة اكتشفت أن هناك أكثر من مائة وخمسين تعريفا مختلفا للثقافة.[1]

الحديثة في العلوم بصفة عامة، وعلمي البيئة والبيولوجيا على وجه الخصوص، كشفت عن أن الثقافة لا تقتصر على الجنس البشري فحسب، بل هي حاضرة الوجود في كامل عالم الطبيعة. وهكذا، بدأ مصطلح الثقافة يكسب معنى شموليا وكونيا. أي إن الثقافة كل كوني وإنها كل ما يحتوى عليه الكل. وهذا هو معنى إضفاء الشمولية على مفهوم الثقافة في أوسع معانيها(٥).

وبالتوازي لهذا الاتجاه ذي التصور الجزئي- الكلي للثقافة هناك الرؤية النخبوية- الشعبية للثقافة. فيمكن القول في هذا المضمار بأن كل التصورات الجزئية للثقافة هي تصورات نخبوية. إذ إنها تشمل البعض ولا تقبل البعض الآخر. فمثل تلك التصورات تلقى اليوم تحديات متزايدة. إذ إنها تتعارض مع فهمنا للواقع، وكذلك مع المكانة الكبيرة التي تحظى بها الثقافة في العالم الحديث. فهناك اعتراف متزايد اليوم بأنه من قبيل الأسطورة الاعتقاد بأن بعض الشعوب، والطبقات الاجتماعية، والبلدان لها ثقافة بينما البعض الآخر محروم منها. فبالتأكيد أن كل الشعوب، والطبقات الاجتماعية، والبلدان لها ثقافة. إذ إن الثقافة هي حق لكل المواطنين والمجتمعات بغض النظر عن تعليمهم ومكانتهم الاجتماعية والاقتصادية، أو موقعهم الجغرافي في العالم. فهذان الاتجاهان العالميان بخصوص التصور بين الشمولي والمساواتي egalitarian للثقافة ليسا منسجمين مع تجربة الماضي والواقع المعاصر فقط. وإنما هما يتفقان أيضا مع مدلول كلمة الثقافة الذي بدأ يزداد استعماله من طرف سكان العالم. فالناس عندما يتحدثون حول كونهم «نتيجة لثقافتهم» اليوم، فهم لا يعنون بذلك أنهم حصيلة لأشكال فنونهم وموروث ماضيهم أو نشاطات أوقاتهم الترفيهية فحسب. وإنما يعنون أيضا أنهم نتيجة لنظمهم الاقتصادية، وأيديولوجياتهم السياسية، وأعرافهم الاجتماعية، وممارساتهم التربوية، وقيمهم الدينية، وتفاعلهم مع بيئتهم الطبيعية. وبعبارة أخرى، فإنهم حصيلة لكل شيء يوجد في ثقافتهم.

تصورها علم البيئة «على أنها طريقة تفاعل مع البيئة الطبيعية». أما علم البيولوجيا، فالثقافة عنده «هي نسق منظم لأجناس مختلفة»، وفي النهاية فعلم الكوسمولوجيا يعتبر الثقافة «رؤية كونية كاملة».

ونظرا لأن كل هذه المفاهيم المختلفة للثقافة تحظى باستعمال نشط في العالم اليوم، فإنه ليس من الغرابة في شيء أن يصبح مصطلح الثقافة مصدرا لكثير من الغموض والإشكالية والاشتباه وسوء الفهم. فليس هناك من أحد يدرك بكل يقين المعنى الذي تستعمل فيه مفردة الثقافة في الخطاب العام، أو في المحادثة الخاصة. فبينما يمكن أن يستعمل فرد، أو بلد، أو حكومة، أو مؤسسة ما كلمة الثقافة في معنى معين يمكن لفرد، أو بلد آخر، أو حكومة، أو مؤسسة أخرى أن يستعمل مصطلح الثقافة في معنى آخر مختلف تماما. هذا الوضع يجعل التوصل إلى إجماع عام حول مفهوم الثقافة ليس ضرورة منطقية فحسب بل أمرا حتميا.

ففي المحاولة للتوصل إلى ذلك الإجماع يصبح مفيدا تحليل الاتجاهات الماضية والمعاصرة التي اهتمت بمفهوم الثقافة. وهناك اتجاهان خاصان ينبغي التركيز عليهما بالتحليل من بين العديد من الاتجاهات الماضية والمعاصرة. فالاتجاه الأول، وهو اتجاه ماضوي، ينظر إلى الثقافة بصفتها مفهوما شموليا. وأما الاتجاه الثاني، وهو اتجاه معاصر، فهو يعطي للثقافة مفهوم مساواة[٤] Egalitarian Conception.

وكما أشرنا سابقا، فالثقافة نُظر إليها في البداية على أنها عملية تثقيف للعقل البشري. وأخذت بعد ذلك دلالات أوسع اقترنت بالفنون. وفي بداية القرن التاسع عشر أصبحت ذات دلالات أوسع من كل ما سبق. فأصبحت تَعْني الأشياء الرفيعة والقيمة في الحياة، أوكل موروث الماضي. ومع نهاية القرن التاسع عشر، عرف مصطلح الثقافة تغيرا عميقا فأصبح ذا دلالات أكثر رحابة تفيد أن الثقافة هي عبارة عن النمط الكامل للحياة، أو هي مجموع كل التجربة الإنسانية. وفي هذا القرن فقد أصبحت لكلمة الثقافة دلالات أكثر شمولية من كل ما رأيناه. فالبحوث المتقدمة

الصدد أن الدافع لتبني مثل ذلك التعريف الشمولي للثقافة لم يكن السبب فيه علماء الأنثروبولوجيا، والاجتماع، والفلاسفة، وبعض العلماء الآخرين فحسب، بل إنه قد تأثر أيضا بقوة العديد من الأقليات العرقية (الإثنية) والبلدان التي عانت من الاستعمار. فمن الواضح أنه ليس هناك عامل أهم من عامل خطر فقدان الثقافة من حيث توعية الناس بحق بمدى شمولية وكلية الثقافة.

فبمجرد إجماع الكثير من قادة العالم على التعريف الشامل للثقافة في ندوة مدينة مكسيكو يبشر بخير بالنسبة للمستقبل. فبينما يجب أن يكون للأفراد، والمؤسسات والمجموعات والأمم الحق في تعريف الثقافة بالطريقة التي تستجيب أحسن لحاجاتهم وظروفهم، فإن مجرد الاتفاق العالمي حول تعريف خاص للثقافة يبشر بنهاية مرحلة للغموض والإشكالية والاشتباه وسوء الفهم التي أحاطت بمصطلح الثقافة.

وعندما نضيف إلى ندوة مدينة مكسيكو ازدياد الوعي بأن الثقافة ليست خاصة بالجنس البشري فحسب، بل هي حاضرة الوجود في كل أرجاء الطبيعة، يتضح أن التعريف الأكثر بساطة للثقافة يصبح عندئذ كونها «رؤية عالمية بصفة عامة وكل منظم» بصفة خاصة[٨]. ومن ثم، تهتم الثقافة بالكيفية التي تنظم بها أجناس الكائنات الحية عموما، والجنس البشري خصوصا نفسها وتسيّر شئونها وتمركز نفسها في الكون. فهذا التعريف الكوني للثقافة هو تعريف يتلاءم مع الطبيعة الشاملة والطابع التكاملي للثقافة:

«الثقافة تدمج عناصر المعرفة في رؤية عالمية وتحدد إلى درجة كبيرة مواقف وردود الفعل إزاء أحداث الحياة كما أن الثقافة تمد الإنسان بإطار عام لحضوره الواعي في العالم وفي علاقته به[٩].

وأن ما هو صحيح نظريا بالنسبة للثقافة هو أيضا صحيح على مستوى الممارسة، كما يشرح ذلك بياربسكالون Pierre Pascallon:

تعريف الثقافة:

فانطلاقا من ذلك التصور الشمولي الكوني للثقافة ينبغي علينا أن نبحث عن صياغة تعريف مقبول للثقافة. فقد اتخذت خطوة أولية في هذا الاتجاه عندما اتفقت بإجماع الدول الأعضاء لليونسكو على التعريف التالي للثقافة؛ وذلك بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني حول السياسة الثقافية في مدينة مكسيكو في عام ١٩٨٢:

«ينبغي أن تعتبر الثقافة اليوم مجموعة السمات المميزة روحيا وماديا وفكريا وعاطفيا لمجتمع إنساني، أو مجموعة بشرية ما. فالثقافة تشمل إلى جانب الفنون والآداب، أنماط الحياة والحقوق الإنسانية، وأنساق القيم والتقاليد والعقائد»[٦].

إن الحجج لتبني هذا التعريف الرحب والملزم للثقافة قد أكّد بقوة أكثر في وثائق التخطيط وأوراق العمل التي أعدت للعقد العالمي للتنمية الثقافية:

فالتفكير في موضوع التنمية الثقافية أدى في نهاية الأمر بالمشاركين في ندوة مدينة مكسيكو إلى التوصل إلى تعريف للثقافة يكاد يكون جديدا تماما.

فالحاضرون في هذه الندوة، وبدون نسيان أهمية الخلق والابتكار في النشاطات الفكرية والفنية، رأوا أنه من المهم إفساح مفهوم الثقافة؛ لتشمل الأنماط السلوكية، ونظرة الشخص لنفسه، وللمجتمع وللعالم الخارجي، ومن هذا المنظور، فالحياة الثقافية للمجتمع يمكن أن تعبر عن نفسها عبر طرق حياتها وكينونتها، وعبر إدراكاتها للذات وللغير، وعبر أنماط سلوكاتها وأنساق قيمها وعقائدها[٧].

إن التزكية الرسمية لهذا التعريف الواسع للثقافة من طرف البلدان الأعضاء في اليونسكو تشير إلى بداية عهد جديد في الفهم العام والمختص لطبيعة ومعنى الثقافة. فهذا لا يحدث قطيعة فقط مع التقليد الطويل لتعريف الثقافة في مصطلحات جزئية ونخبوية بدلا من تعريفها تعريفا شموليا ومساواتيا egalitarian، بل إن تلك التزكية تؤكد ما توصل إليه العدد الهائل من بحوث العلماء والذي مفاده أن الثقافة تهتم حقا بالكل، وكل ما يحتويه ذلك الكل. ومن الموجه للنظر في هذا

مجال الثقافة:

في واضح مما سبق ذكره أن مجال الثقافة مجال ضخم. ففي أوسع تعريف لها وأكثر معانيها انتشارا لا تهتم الثقافة بالكل الكوني فحسب ومن ثم بالوحدة الضمنية لجميع الأشياء بل تعتني أيضا بالعلاقات الداخلية التي توجد بين الأجزاء المكونة للكل الكوني. فمن بين العلاقات الداخلية المتعددة، والتي تشترك في تكوين الكل الكوني هناك خمس منها على الخصوص تشد انتباهنا أكثر؛ نظرا لأنها ترتبط ارتباطا حميما بالحالة الكاملة، وبالوضع الإنساني، وبعالم المستقبل. فهذه العلاقات الداخلية الخمس هي:

علاقة الناس مع أنفسهم، وبعضهم مع بعض، ومع الأشياء، ومع الأنساق التي يصنعونها، ومع البيئة الطبيعية، ومع العالم الماورائي . فعلاقة الناس مع أنفسهم تشمل أعمق الحالات النفسية والرفاهية للناس. أما علاقة الناس بعضهم مع بعض فهي تتمثل في الروابط الموجودة أو غير الموجودة، بين الأقارب والأصدقاء، والجيران والغرباء، والمجتمعات المحلية والبلدان والقارات. وبالنسبة لعلاقة الناس بالأشياء والأنساق التي هي من صنعهم فهي تشمل الموروث الثقافي للإنسانية، وكذلك السياسات والممارسات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والجمالية، والعلمية، والتقنية التي يخلقها الناس لتسيير حياتهم.

وفيما يخص علاقة الناس بالبيئة الطبيعية فهي تقترن بارتباطهم بكل أنواع النبات والحيوان والمعادن التي يسكنون معها هذا الكون. وأخيرا، فإن علاقة الناس بالعالم الماورائي تتمثل في ارتباطهم دينيا ولاهويتا وروحيا بالقوة العليا أو بالإله.

وفي عملية إفساح وتعميق فهمنا الجماعي لتلك العلاقات الداخلية يبدو أنه من الواجب أن يكون للثقافة الحرية والمرونة لتستفيد من الرؤى الجديدة والمعرفة والحكمة لكل ميادين الدراسة. ولكي يتحقق ذلك بالفعل فإن على الثقافة أن لا تركز

يجب على كل ثقافة، وكل شعب، وكل مجتمع (أن يكتشف) ويكتشف من جديد كونيته الداخلية، ويجب أن يكون قادرا على وضع نفسه في عالم معروف الهوية، وأن يجد لنفسه المبدأ المنظم لعالمه[١٠].

وهكذا فإن الدور الحاسم الذي تقوم به القيم وأنساق القيم بالنسبة لتحديد الطريقة التي تتشكل بها الرؤى العالمية والكل المنظم في الثقافات المختلفة يصبح ظاهرا لِتَوِّهِ:

فالتدرج الهرمي بين القيم في كل ثقافة هو المبدأ للانسجام الداخلي للثقافة والذي يربط العناصر المتعددة للثقافة بعضها مع بعض، ويخلق منها كلا منظما متكونا من أجزاء متعاضدة. فالذي يمثل العمود الفقري لكل ثقافة هي الاعتقادات حول الكون، والإنسان، والطبيعة، وعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي، وموقعه في الكون، ومعنى الحياة الإنسانية، والقيم السامية، والتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر ...

فمجموع تلك الاعتقادات تكون في كل حالة نسقا فريدا ومميزا مختلفا من ثقافة إلى أخرى على الرغم من أن بعضاً من عناصره تتشابه في ثقافات مختلفة[١١].

إن الدور الذي تقوم به الفلسفة، والأسطورة، والدين في عملية خلق رؤى عالمية مختلفة دور ذو أهمية خاصة ، وذلك حسب ندا سفوبدوكيك Nada Srobdokic مدير معهد التنمية والعلاقات الدولية:

فالتدرج الهرمي الخاص بالثقافة هو عبارة عن شيء فطري في كل ثقافة، ونسق، وقيم. ففي معظم الثقافات، مثلا يمثل الدين، أو الأساطير المفتاح لفهم النظام الترتيبي للقيم. فهذا التدرج الهرمي يمكن أن يكون مستندا على فكرة المبدأ الأول (الأساطير حول أصل العالم، والنا،ر والماء، وأصل القبيلة... إلخ) أو على فكرة القيم السامية (الله ومبدأ محافظة المجموعة على نفسها... إلخ)[١٢].

المجتمعات المحلية أعمالها بحيث يستطيع ساكنوها أن يتمتعوا بمستوى مقبول من الدخل والتشغيل والتعليم والترفيه والفن؟ كيف يمكن للبلدان أن تخطط نظمها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية بحيث يستطيع مواطنوها أن يتمتعوا بقدر كبير من الرفاهية المادية والأمن الاجتماعي ويعيشوا كذلك بكرامة وفي انسجام وحرية؟ كيف يمكن للعالم أن ينسق علاقاته الدولية بحيث يمكن تحاشي حروب هدر ثرواته وتأمين بقائه في عصر يعرف مستويات لا سابق لها من التلوث والعنف والتهري البيئوي والتهديد المستمر؟ كيف يمكن للكوكب الأرضي أن يرتب تنظيماته بحيث يمكن التقليل أو القضاء قدر الإمكان على ظواهر الجوع، وسوء التغذية، والموت جوعا، والقتل الجماعي، وانتهاكات حقوق الإنسان، والموت المبكر؟ كيف يمكن رتق الهوة بين الأمم الأفريقية، والأسيوية، والأمريكية اللاتينية من ناحية، وأمم أمريكا الشمالية، وأوروبا من ناحية أخرى؟ وكيف ينبغي أن ينظم البشر شئونهم بحيث يستجاب لقيم وعقائد وتقاليد وحقوق ومسئوليات كل الشعوب ويتوصل إلى تنظيمات مناسبة مع أجناس الكائنات الأخرى، ومع الطبيعة ككل؟ تلك هي القضايا العملية المحسوسة والملحة التي تعتني بها الثقافة. وهي قضايا لها أكبر جدوى ومعنى بالنسبة لمستقبل الإنسانية.

فواضح من الطبيعة العميقة والملحة لهذه المسائل أن الثقافة تهتم بكل ملامح الحياة . وأنه في الواقع مستحيل التفكير في ميدان نظري وتطبيقي أكثر انشغالا بالواقع من الثقافة . وهكذا، فالثقافة تهتم بجانبي معادلة الواقع: السلبي والإيجابي، الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك المشاكل والإمكانات. إن اهتمام الثقافة يشمل المحلي والعالمي والفردي والجماعي والمادي والروحي والجمالي والفلسفي والعلمي والتقني. وربما هذا هو السبب الذي جعل بيسركا سفجيكانين Biserka Cujeticanin رئيس تحرير مجلة Culturelink يلاحظ أخيرا أن تنمية العالم أصبح ينظر إليها أكثر فأكثر على أنها «تنمية الثقافة والحضارة»[١٣].

فقط على الكل الكوني، ولكن أيضا على التفاعلات المعقدة التي توجد بين الأجزاء المكونة للكل الكوني.

إن هذه الحقيقة تجعل من الثقافة ميدان تنظير وممارسة مختلفا جدا عن ميادين التنظير والممارسة في علوم الاقتصاد، والسياسة، والنفس، والفيزياء، والكيمياء، والفلك. فبينما تعد هذه العلوم علوما متخصصة تسعى عموما لتحسين فهمنا بالعمليات الداخلية التي تحدث في بعض الأجزاء الخاصة للكل، فإن الثقافة هي ميدان شمولي يُمكّن من تحسين فهمنا لبنية وعمل الكل نفسه. ومن ثَمَّ ، ليست الثقافة في الحقيقة جزءا من شجرة المعرفة بل هي تمثل جذور وجذع شجرة المعرفة. فوجودها يعطي فرصة تسمح من جهة بالنظر وفهم وتقييم الأجزاء المكوّنة للكل. ومن جهة ثانية، فالثقافة تمثل الجسر المتعدد الرؤى بين داخل التخصصات المعرفية. فمنذ عقود عديدة خلت أكدت عالمة البيئة الكبيرة بربرا وارد Barbara Ward «أن أهم اكتشاف بيئوي يتمثل في أن كل الأشياء مترابطة». وتساءلت هذه العالمة «ولكن إذا كانت كل الأشياء مترابطة، فأين يوجد يا ترى الخيط الذي يمكن أن يهدينا سواء السبيل داخل هذا الكل المحير؟» فواضح الآن أن الثقافة هي ذلك الخيط المرشد. وربما لهذا السبب نظر كل من عالمي الأنثروبولوجيا الفريد كروبر وكلايد كلوكهوهن Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn إلى الثقافة على «أنها أعلى الظواهر مستوى ... والتي يمكن تخيلها الآن في عالم الطبيعة»

موضوع الثقافة

فإذا كانت الثقافة هي المجال المُوَحِّدُ للتنظير والممارسة بكل معناه الواسع والشامل فلا يكاد يبقى إذن أيُّ شك بخصوص موضوع الثقافة. فهي بكل شفافية تهتم بالمسائل الأكثر أهمية وأساسية بالنسبة للبشرية. فكيف ينظم الأفراد شئونهم بحيث يستطيعون أن يعيشوا حياة خلاَّقة وبنَّاءة يحققون فيها ذواتهم؟ كيف تُسيِّر

والجماعية والقومية والدولية حتى بمن ربط تلك الشئون بمبادئ وممارسات الثقافة الأكثر حكمة وعمقا.

إذ إنه في نهاية المطاف، فالثقافة هي التي تُذكرنا أن التعبير بأكثر أمانة على المشاعر والعواطف والبحث عن التميّز والحقيقة والسمو والإبداع الفني والتعلم والاكتشاف العلمي، والتفاهم بين الناس والصداقة والحب هي أهم الأشياء في الحياة. وهي الأشياء التي يستمر ذكرها بعد أن نُسي كل شيء آخر. ولا تقلل تلك الأشياء بطريقة هائلة من استنزاف الموارد البيئية فقط، ومن ثم تقوم بدور رئيس في إيقاف أزمة البيئة التي تهدد حاليا كل المعمورة، ولكنها تساهم أيضا في السعادة وتحقيق الذات في الحياة، ومن ثم تحل مشكلة سوء النمو.

موروث الثقافة

فعلى مستوى عملي، يرجع تاريخ الثقافة إلى أولى الحضارات التي عرفتها البشرية. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن العثور عليها منذ ذلك الزمن في أي شكل استيطاني بشري. أما على مستوى نظري، فمسألة التعرف على أصول وجذور وموروث الثقافة تكتسي أكثر صعوبة. ويعود ذلك إلى كون أن الثقافة قد تغذت في أوائل مراحل نموها من فروع معرفية أخرى. ومن ثَمَّ، فمن الصعب جدا عزل الموروث والأصول والجذور المحدَّدة للثقافة. وفعلا، فإن الكثير من البحث المعتني والسبر المعرفي الرفيع المستوى سوف يكون مطلوبا منهما تحديد الأسس الفكرية الحقيقية والرواد الأوائل للثقافة.

ونظرا للوضع العالمي الحالي والاستشرافات المستقبلية، فإنه يصبح من الواجب الاستمرارية في هذا العمل. فإذا كانت الثقافة ستنهض بدور هي قادرة على القيام به في عالم الغد، فإن فهم كيفية تطورها في الماضي يصبح مطلبا

مركزية الثقافة

فمن الوجهة التاريخية، يمكن بسهولة إدراك قوة الثقافة في تحويل الواقع الإنساني والوضع العالمي. فحقب تاريخية كاملة مثل عصور الكلاسيكية، والنهضة والتنوير، والرومنطيقية ينظر إليها بشيء من القداسة والوقار بسبب التحولات الثقافية التي اقتربت بتلك الحقب.

ومن وجهة نظر معاصرة، تزداد قدرة الثقافة على تغيير حياة الشعوب والمجتمعات المحلية وشئون الأمم والعالم ككل اليوم وضوحا أكثر فأكثر. ونتيجة لذلك فمن الصعوبة بمكان الاختلاف مع المقتطف التالي:

«فالثقافة، ومهما كان تعريفنا لها، مركزية لكل شيء نفعله أو نفكّر فيه، إنها ما نفعل، والأسباب التي من أجلها قمنا بذلك الفعل. إنها ما نتمنى، وأسباب تخيلنا لما تمنيناه، إنها الشيء الذي ندركه والطريقة التي نعبر بها عنه. إنها الكيفية التي نعيش بها، والطريقة التي نتعامل بها مع الموت. إنها محيطنا والأشكال التي نتبناها للتكيّف معه، إنها العالم الذي أنشأناه والذي لا نزال ننشئه. إنها الطريقة التي ننظر بها إلى ذلك العالم، والدوافع التي تحفزنا على تغييره. إنها السبيل التي نعرف بها أنفسنا ونعرف بها بعضنا. إنها نسيج علاقاتنا الشخصية.إنها الصور والمعاني الذهنية التي تسمح لنا بالعيش معا في المجتمعات المحلية والأمم. إنها العنصر الذي فيه نعيش[١٤].

وعلى الرغم من الطاقة التي تملكها الثقافة لتحسين أساس الحياة هنا على الأرض على المستويات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والبيئية، والجمالية، والروحية نجد أنه لا يوجد إلى الآن اهتمام كافٍ بها في المجالات الخاصة والعامة والمهنية. فتحدي المستقبل هو إذن واضح ولا لبس فيه.

وذلك يقتضي إعطاء الثقافة مكانة قيادية في صُلب الشئون الفردية

Malonowski وميد Mead وفروبنيوس Frebenius وبنديكت Bendict وكروبر Kroeber ولنتن Linten وستراوس Strauss، ومن المؤرخين أمثال جيزرت Guizot ولمبرخيت Lamprecht وسبنجلار Spengler وهويزنجا Huizinga وطونبي Toynbee، ومن الفلاسفة والكتاب أمثال سوروكين Sorokin وإليوت Eliet وجراسا . Grasset ولا تقتصر الدراسة الجديدة للثقافة على مجرد البدء في قراءة أعمال هؤلاء العلماء وطلائعهم الفكرية، بل هي تنكب أيضا على آرائهم وأفكارهم وبُعد نظرهم ونتائج بحوثهم التي ينبغي أن نستوعبها لتأسيس الثقافة بوصفها مجالاً حاسماً للتنظير والممارسة في المستقبل(١٦).

فلهؤلاء العلماء دينٌ كبير علينا. فجهادهم من أجل الوصول إلى فهم ما هو بكل تأكيد أكثر ميادين البحوث عناء وصعوبة، وهو يعتبر بحق جهدا نموذجيا. فحتى التعرف البسيط على حياتهم وأعمالهم سوف يكشف أن كلامهم بطريقته الخاصة قد عانى من مشقات ضخمة، وعمل في ظروف لا تحصى صعوباتها لكي يفهم كيف تجري في الحقيقة عمليات الثقافة والثقافات. فبدون جهودهم الشجاعة والملهمة يصبح تقدم العقود القليلة الماضية في فهم الثقافة أمرا غير وارد.

فبينما كان لكل واحد من هؤلاء الرواد نظرياته الخاصة واهتماماته المفضلة، ومع ذلك يشترك كلهم في بعض نقاط التشابه والاعتقادات التي تجعل من الممكن توحدهم كمجموعة، وتعريفهم كرواد فكر لموروث ثقافة عظيم. فتلك الاعتقادات تتراوح من أقصى التعميم والذي يتمثل في اعتبار الثقافة ذات طبيعة شمولية، وفي أن الحياة الثقافية مركزية بالنسبة للبشر إلى أقصى التخصيص والقائل بمدى أهمية القيم الثقافية والطابع التطوري للتغيّر الثقافي. فالوقت الذي يقضيه المرء في دراسة هؤلاء وغيرهم من علماء الثقافة

واجبا لرؤية واضحة بالنسبة للتوجه الذي ينبغي أن تأخذه الثقافة مستقبلا. فهذا ينبغي أن يحول أيضا دون الاستغلال المؤسساتي والسياسي للثقافة. ونظرا للبروز السريع للثقافة كقوة فاعلة في الشئون الإنسانية والعالمية، فهناك الخطر المحدق دائما والمتمثل في أن الثقافة سوف تستغل ويُساء استعمالها أن لم تُؤخذ كل الاحتياطات المناسبة لتحاشي ذلك. وهذا يجعل الكشف وإلقاء الضوء على الموروث الفكري والعلمي للثقافة أكثر الأولويات إلحاحا في الميدان الثقافي اليوم.

فنظرة إلى الماضي تجعلنا نرى بسهولة أن الاهتمام بالثقافة كان تقريبا قد شغل كل عقول المفكرين والعلماء والفنانين والقادة الدينيين. ويتجسم ذلك واضحا في المؤلفات والأعمال الإبداعية لسقراط وأفلاطون وأرسطو وكونفوشيوس وعيسى وبوذا ومحمد وأغسطين ودافنشي وديكارت وجويت وهيجل وآخرين ولو أنهم لم يستعملوا مصطلح الثقافة في حد ذاته. وفي الواقع، فلم يكن ممكنا في حقيقة الأمر ظهور أسس نظرية للثقافة حتى القرن السابع والثامن والتاسع عشر عندما برز على الساحة الفكرية أشخاص «أمثال فيكو Vico وفولتير Voltaire وكّلام Klemوأرنولد Arnold

وبورخهاردت Burckharat وتيلور Tylorوسبنجلار. Spenger. فحسب كّلاَم، ففولتير، مثلا، كان هو الأول «الذي همش الحديث عن العهود الملكية ومجموعات الملوك والحروب ليبحث في ما كان يعتبره جوهريا. أي الثقافة كما تتجلى في الأعراف والتقاليد والعقيدة ونظم الحكم»(١٥).

فالأعمال الفكرية الريادية لهؤلاء العلماء مهدت كثيرا الطريق للأجيال اللاحقة لعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمؤرخين والفلاسفة والفنانين المهتمين أولا وأكثر من أي شيء آخر بالأسس النظرية والحقائق العلمية للثقافة. فكان من بين أهم هؤلاء علماء الأنثروبولوجيا أمثال بواس Boas ومالنوسكي

والأجناس الأخرى وكل عالم الطبيعة. ويفيدنا علم البيولوجيا بطبيعة العمليات العضوية، وكذلك بالطابع الحركي للتغيّر الثقافي. ونستفيد من علم التاريخ كيف يتم نظام الثقافات عبر الزمن، وكذلك كيف تنهض وتسقط الحضارات. وبالنسبة لعلم الجغرافيا فهو يمدّنا بمعلومات حول نظام الثقافات عبر الفضاء، وكذلك حول طبيعة الاستيطان البشري. وأخيرا، تكشف لنا الفنون عن طبيعة الإبداع والسعي للتميّز والبحث عن السمّو[١٧].

ومن الواضح أن كلا من هذه التخصصات المعرفية، والكثير الآخر منها الذي يصعب إحصاؤها هنا، يحتوى على عناصر ضرورية لبناء اللغز المعقد والمتشابك للثقافة. وبالإضافة إلى ذلك فهي كلها ذات أهمية حيوية لإنشاء منهجية ملائمة للثقافة كمجال تنظير وممارسة ذي أهمية منفردة بالنسبة للمستقبل.

وفي علمية صياغة هذه المنهجية، فإن هناك هدفا ينبغي أن يَسّمو على البقية. فالمنهجية يجب أن تكون فريدة وأصيلة بالنسبة للثقافة. فبدل أن تكون مجرد تطعيم للثقافة من تخصصات معرفية أخرى، فالمنهجية يجب أن تتناسب مع الطبيعة والهدف والموضوع الخاص بالثقافة. ولإ نجاز ذلك بكل فاعلية، فان الكثير من الفكر الإبداعي والجهد البحثي المعرفي يجب أن ينصرفا إلى صياغة هذه المنهجية ووضعها موضع التطبيق.

وفي عملية إرساء هذه المنهجية يجب أن يتوافر عدد من التطورات. أحد هذه التطورات يتمثل في تكوين تصنيف لعدة أنواع من الثقافات. سوف يجعل هذا ممكنا تصنيف وتحليل الثقافة تبعا لبُناها وخصائصها المختلفة. فالرجوع هنا إلى الأعمال الفكرية البارزة لبعض العلماء أمثال بيتريم سوركين، وروث بنيديكت، وكليفورد جيرتز، ونورث روب Northrop F.S C. وإدوارد هالEdward Hall

ليس هو فرصة فقط للإثراء الفكري، بل هو أفضل مناسبة للفهم الحقيقي للثقافة كميدان محدد للتنظير.

منهجية الثقافة

فمن بين كل المجالات حيث تتطلب الثقافة كميدان تنظير وممارسة التوضيح، ليس هناك شيء أكثر إلحاحا في نهاية الأمر من مناهج وتقنيات التحليل الثقافي. وبالنسبة للمعنى الشامل الذي نستعمله هنا حول الثقافة، فإنه من الواضح أن مناهج وتقنيات التحليل الثقافي لا تزال في حالة بدائية جدا من التطور.

فبينما تُعد كل ميادين الدراسة قادرة على القيام بمساهمة بناءة في عملية توضيح مناهج وتقنيات الثقافة ألا أنه من المحتمل أن علوم الفلسفة والكوسمولوجيا، والدين، والأنثروبولوجيا، والأسطورة، والاجتماع، والبيئة، والبيولوجيا، والتاريخ، والجغرافيا، والفنون تقوم بأكبر دور في ذلك. وليس هذا من باب الصدفة، كما أشرنا سابقا، إذ إن هذه التخصصات هي التي كان لها أكبر الأثر الفكري والتاريخي على الثقافة.

فمن الفلسفة، وعلم الكوسمولوجيا، وعلم الإلهيات يأتي بُعد النظر حول الكل، وكذلك حول العلاقات المعقدة التي توجد بين الأجزاء والكل. ويساهم الأنثروبولوجيا، والأسطورة في مدّنا برؤية معرفية حول المبادئ والقيم والأنماط والممارسات الثقافية الرئيسة. أما علم الاجتماع فيزودنا برصيد معرفي حول الرموز والعقائد المشتركة، وكذلك حول الوسائل اللغوية والاجتماعية والتواصلية التي تربط الثقافات بعضها مع بعض. ومن علم البيئة نتعلم حول عملية التفاعل القائمة على قدم وساق بين الجنس البشري

عبارات مثل «الأنثروبولوجيا الثقافية»، و«علم الاجتماع الثقافي»، و«علم الاقتصاد الثقافي» و«البيئة الثقافية» و«التاريخ الثقافي» يُضيّق من نشأة الثقافة كميدان متميّز للتنظير والممارسة؛ وذلك بالاستنتاج أن الثقافة هي مجرد ملحق، أو فرع لتخصصات معرفية أخرى. فمثل هذا الوضع يميل إلى تهميش الثقافة وجعلها ليس إلا أكثر بقليل من فرع صغير من شجرة المعرفة. وعلى مستوى ثان فكلما ظلت الثقافة سجينة لنسيج تخصصات معرفية أخرى، فإنه من المستحيل تأسيس منهجية تكون بحق فريدة وأهلية بالنسبة للثقافة – أي إن منهجية ما يمكن لها أن تستند كثيرا على تخصصات معرفية، أمثال: الفنون، وعلوم الأنثروبولوجيا، والاجتماع، والبيئة، والاقتصاد، والفلسفة، والتاريخ لكنها تحتفظ في نهاية الأمر بطابعها المميّز وهويتها المستقلة.

وأخيرا، فربما أن أهم الأشياء جميعا في ذلك هو أن الاعتماد على التخصصات المعرفية الأخرى يعوق الثقافة عن تحقيق مصيرها الحقيقي والمتمثل في كونها مساهما رئيسا في بناء عالم أكثر عدلا واستقرارا وإنسانية.

إن ظروف العالم المتسارعة التغيير تُشير إلى أنه قد حان الوقت لكي تخرج الثقافة من تحت ظل التخصصات المعرفية الأُخرى وتصبح ميدان تنظير وممارسة مستقل بنفسه. إذ إنه فقط عندما تصبح الثقافة سيدة في بيتها يمكن لها أن تكون قادرة على توسيع وتعميق مستويات فهمنا، وكذلك العمل كقوة رئيسة لتحسين وضع الإنسان وتقدم العالم في المستقبل. فليس هناك من شيء أكثر تناسبا وتزامنا من ذلك، ونحن نهيئ أنفسنا لمجابهة التحديات المعقدة والإمكانات غير المتناهية للقرن الواحد والعشرين.

وسنو C.P.Snew ووليام أروين طومسنWilliam Irwin Thompson وأرشي باهن Archie Bahn وكلود ليفي ستراوس Claude lévi-Strauss، قد يثبت أنه يعين في هذا المجال. أما التطور الثاني فهو يتمثل في تكوين مجموعة حقيقية من المؤشرات الكيفية والكمية قادرة على تقييم درجة التقدم الثقافي، وكذلك التعرف على اتجاه وطبيعة التغير الثقافي. فالاستعمال هنا لنظام المؤشرات والأنشطة المستندة على معطيات بيانية، والذي اقترحه ألفين طوفلر Alvin Toffler والمبني من طرف أوجيستان جيرار Augustin Girard قد يمثل نقطة انطلاق مناسبة[١٨]. وبالنسبة للتطور الثالث فهو منهجية توضيحية للمفاهيم مثل التنمية الثقافية والسياسة الثقافية، والهوية الثقافية، والسيادة الثقافية، والعلاقات الدولية الثقافية. وربما يمكن اعتبار هذا الجانب من أكثر المتطلبات إلحاحا؛ وذلك نظرا للأهمية المتزايدة والمتسارعة لهذه المفاهيم لعالم المستقبل . ومن أجل تحقيق هذه التطورات ينبغي الاعتراف الكامل بالإنجازات الريادية للعدد الهائل من أجيال باحثي وعلماء الثقافة، وكذلك بالمساهمات الأولية للمؤسسات، مثل: اليونسكو، ومجلس أوروبا The Council of Europe و Mediacult و Culturelink، ومؤسسات أخرى.

ميدان الثقافة :

لا يُنتظر أن تحقق الثقافة كل إمكاناتها وتقوم بمساهمتها كاملة دون أن تصبح ميدان تنظير وممارسة مستقلّ بذاته. وعلى الرغم من أن الثقافة قد كسبت كثيرا من علاقتها التاريخية الغنية، وارتباطاتها الفكرية مع التخصصات المعرفية، أمثال: الفنون، وعلوم الأنثروبولوجيا، والاجتماع، والاقتصاد، والبيئة، والتاريخ، فإنه أصبح بازدياد أكثر جلاء بأن ذلك يطرح عددا من المشاكل الجدية للثقافة. فعلى مستوى أول، إن الاستمرار في استعمال

Inc. New York. 1973. F.S.C. Northrop. The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding. The Macmillan Company. New York. 1946. Edward Hall. The Silent language. Anchor Press / Doubleday. Garden City, New York. 1959. C.P. Snow. The Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge University Press. Cambridge. 1959. William Irwin Thomson. At the Edge of History: Speculations on the Transformation of Culture. Harper and Row Publishers. New York. 1971. Archie Bahm. Comperative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared. World Books. Albuquerque. 1977.

18. Alvin Toffler. z The Art of Measuring the Arts{. Annais of the American Academy of political and Social Sciences. Annais 369 - 374. American Academy of Political and Social Sciences. Washington. 1967. pages 141 - 155. Augustin Girard z Cultural Indicators and Cultural Policy ; Research and Experience z in jiri Zuzanek (ed) Social Research and Cultural Policy. Otium Publications. Waterloo. 1979. pages 97 - 109.

الحواشي

1. Alfred Kroeber and Clyde Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Vintage Books. New York. 1952.

2. D. Paul Schafer. The Character of Culture. World Culture Projet. Scarborough. 1989.

3. Sir Edward Burnett Tylor. The Origins of Culture. Harper and Row, Publishers. New York. 1958. page 1. (emphsismine).

4. D. Paul Schafer. The Character of Culture. op. cit. pages 3-32.

5. Unesco. CultureÅ: from Cosmos to Daily life. CULTURES Volume VII. Number 2. 1980. also see D. Paul Schafer. The Cosmological Conception of Culture: Canadian Culture Used as a Case a Study for IIlustrative Purposes. World Culture Project. Markham. 1992.

6. Unesco. Mexico Declaration on Cultural Pociciers. Unesco Paris. 1982. A close examination of this definitions Paris. Reveals that it is really areformulation of Tylor's famous anthropological definition

7. Unesco. A Pratical Guide to the Decade for Cultural Development 1988 - 1997. Unesco. Paris. 1987. page 16.

8. B. Paul Schafer. The Cosmological Conception of Culture; Canadian Culture Used as a Case Study for IIlustrative Purposes. op. cit. World Culture Project. Markham. 1992.

9. Jerzy A. Wojciechowski. zCultural Pluralism and the Modern State{ in Unesco.Cultures. Volume IV. Number 4. 1997. the Unesco Press and la Baconniere. Unesco. Paris.1997. page 54.

01. Pierre Pascallon. zÅThe Cultural Dimension of DevelopmentÅ{ Intereconomics. January-February 1986. Washington. 1986. Page 7. (insert mine)

11. Jersy A. Wojciechowski. zcultural Pluralosm and the Modern State{. op. cit. Page 54.

12. Nada Svob-Dokic` . zCulture as a System: Identity, Development, and Communication. zRazvoi Development International. Volume VI. Number 2-3. July-December 1991. institute for Development and International Relations. Zagreb.1991 Pages 302-303.

13. Biserka Cvjecticanin. REditorialS¢ and RCultural Change: Global Challenge and Regional ResponseS¢. Razvoi Development International . ibid. page 193 and pages 319 - 329.

14. Bernard Ostry. The Cultural Connection . Mc Clelland and Stewart. Toronto. 1978. page 1.

15. Robert Lowie. The History of Ethnological Theory. George G. Harrap and Co. Ltd. London. 1937.

16. For a list of selected writings of these and other cultural scholars, see the list of readings attached to this paper.

17. See, for example, Pitirim. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships.
Extending Horizons Books. Porter Sargent Publishers. Boston. 1975. Ruth Benedict. Patterns of Culture. Routledge and kegan Paul Ltd. London. 1963. Clifford Geertz. The Interpretation of Cultures. Basic Books